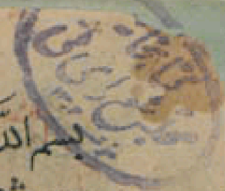
في علم الكلام صنّفه سلطان علماء العالم
ناصر السنّة قامع البدعة افضل المتأخرين
استاذ المحققين فخر الملّة والدين الرازي على الله
درجته باسم السلطان المعظم بهاء الدنيا والدين
اعدل الملوك واعقل السلاطين المؤيد سام بن محمد
انار الله برهانه في شهور سنة ثلث
وتسعين وخمسمائة بحضرة باميان

کتاب براهین البهائیه تألیف امام فخر رازی در سال ۵۹۲ در بامیان برای
بهاءالدین سام بن محمد [illegible] نوشته و [illegible] البهائیه [illegible]
[illegible] ۲۵ صفر ۱۰۶۸ [illegible]
[illegible]
[illegible] جمادی الاولی ۱۰۸۲ به پایان رسید [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
۱۳۱۸



بسم الله الرحمن الرحیم   وعلیه نتوکل

حمد و ثنا مر آن خدای را که هر ذره از عالم ممکنات و محدثات بر هستی او
برهانی باهر است، و هر جزوی از اجزای مخترعات و مبدعات بر توحید
او دلیلی ظاهر، هستی بعد از نیستی مر غیر او معرفان اند تاثیر او مر غیر او
با ایجاد است نه بلجاب(?)، و ظهور آثار احکام و اتقان مر مخلوقات
او مبین آنکه علم او مبرا است از وهم و شک و ظن و ارتیاب، اگر گویی
چگونه است گویم چگونگی جز مر دو معقول نبود و دوی تقاضای ترکیب
کند و او از ترکیب منزه هست، اگر گویی چرا گویم چرایی طلب علت باشد
و علت جز مر ممکن الوجود را واجب الثبوت نبود و او از امکان مقدس است،
اگر گویی کجاست گویم نه جز مر جایگاه بود یا مرکب بود یا حقیر و هر دو روی
محالست، اگر گویی کی بود گویم کی بودن تقاضای گذشتن و آمدن کند و این
معنی را بعینه جلال موجود واجب الدوام ممتنع التغیر محال بود، پس
کمال شناختن او آن باشد که از هر چه مر غیر او می باید از صفات نقایض
او را بخلاف آن اعتقاد می داری، و بعجز و قصور خویش از احاطت بکنه
صمدیت و کمال فردانیت او اقرار می آری، از امکان و حاجت و
حدوث و تغیر و فنای غیر او و وجوب و استغنا و قدم
و بقا و دوام او تصور می کنی و از وجوب وجود غیر او با فتقار و احتیاج
غیر او بدو اقرار می دهی، هستی همه ممکنات نتیجه احسان و انعام او

و بقیتی همه جایزات را با فنا و اعدام او دانی ثم اجرا انزا(?) اعانه ها متقدم و سابق اعتقاد
کنی و بقای او را ابد از همه انجامها و پایانها و تکیال خیال و قیاس قیاس و غایات انظار
و نهایات افکار جمله مخلوقات جلال او متیت و لیت و ذکر و فکر و شکر جمله صدیقان در نهایت
در برابر هر ذره از ذرات آلاء و نعمای او عدم و نفی محض دانی و حاصل کار خلق در غایات اوهام
و نهایات اقدام بدین باز گشته است که سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین
والحمد لله رب العالمین و تحیات بی پایان و صلوات فراوان بر گل و دل و قالب و قلب و روح و
جسد و باطن و ظاهر محمد صلوات الله علیه باد و بر اتباع و اشیاع و عترت او و یاران او و سلم تسلیما

اما بعد چون حق تعالی بمحض فضل بی علت و احسان بی نهایت سلطان اعظم عادل نهاد الله والدنیا
غیاث الاسلام والمسلمین ظل الله فی العالمین اعدل الملوک اعقل السلاطین ابو المظفر ... بن محمد نصرة
امیر المؤمنین انار الله برهانه را توفیق داد تا سر لا احب الآفلین و حقیقت فانهم عدو لی الا رب
العالمین او را معلوم شد و مقصد از خطاب و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون او را مفهوم شد و
مقرر گشت که این دم چند گذرد نه هم بگذرد و این نفس چند مختصر هم با فراغا بود در سطح کره خاک و
زیر مدار افلاک نه از وی خبر ماند و نه اثر هر آینه در این سفر بزرگ زادی و در بیابان خونخوار
استعدادی می باید ساخت و هیچ زادی و عتادی بهتر از دلایل توحید و نبوت و قضا و قدر نبود
و دانسته(?) که در سوره البقره چون از اهل ایمان یاد کرد بود بدین آیه که هدی للمتقین تا آنجا که
اولئک هم المفلحون و از کافران یاد کرد بدین آیت که ان الذین کفروا تا آنجا که ولهم عذاب عظیم
و از منافقان یاد کرد بدین آیه که و من الناس من یقول آمنا بالله تا آنجا که و لو شاء الله
لذهب بسمعهم و ابصارهم ان الله علی کل شیء قدیر بعد از صفت این سه گروه آغاز از ذکر توحید

فرمود از اینجا که یا ایها الناس اعبدوا ربکم تا آنجا که فلا تجعلوا لله انداداً و انتم تعلمون بعد از آن اثبات
نبوت تقریر فرمود از اینجا که و ان کنتم فی ریب مما نزلنا تا اینجا که اعدت للکافرین و
بعد از آن شرح معاد و قیامت خبر داد از آنجا که و بشر الذین آمنوا تا اینجا که و هم فیها خالدون و بعد از
آن از مسئلهٔ قضا و قدر خبر داد از آنجا که یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا آنگاه چون این دلایل و حجت
تقریر فرمود کفر کافران را در موقع ذم یاد کرد که کیف تکفرون بالله الآیة و چون آفریدگار تعالی امر
کتاب کریم خود از این مسئلها آغاز کرد معلوم شد که هیچ سعادت مکلف را ممکن نباشد عالی تر و بزرگوارتر
از دانستن این اصلها خاصه درین روزگار که انواع بدعتها ظاهر شده است و اکثر خلق دین را دام دنیا کرده
پس بحکم سلطان اسلام این کتاب بزبان فارسی نوشته شد و در وی آنچه لایق از دلیلهای عقلی تقریر
کرده آمد این کتاب آن کس داند که پیش از اسلام و بعد از اسلام درین علم ساخته شده است مطالعه کرده ?
باشد تا تفاوت میان ارباب افطار و اصحاب افکار بداند این رجل حول له بفضل عمیم و احسان قدیم خود
قلم این ضعیف را از خطا و خلل و خاطر را از زیغ و زلل مصون دارد و برکات این مطالب شریف
روزگار سلطان اسلام در رسانا و صحبه و کرمه و نام این کتاب را **البراهین البهائیه** نهادم تا برکات
توحید پاک آفریدگار رایات سلطنت و آیات مملکت این سلطان باقی ماند پاینده دارد و اعمار و
بالله التوفیق **مقدمهٔ اول فی حدوث العالم** پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم از این شرح مقدمه
حاجت **مقدمهٔ نخستین در شرح حقیقت عالم** موجود بر دو قسمت یا آنکه پذیرندهٔ عدم نبود و آن را
واجب الوجود لذاته گویند و این ذات و صفات حضرت سبحانه دوم آنچه پذیرندهٔ نیستی بود
و آن را ممکن الوجود گویند و هرچه ممکن الوجود یا متغیر بود و یا صفت متغیر یا نه متغیر بود و نه
صفت متغیر اما آنچه متغیر بود یا قسمت پذیر بود و آن را جسم گویند یا قسمت پذیر نبود و آن را

و آن را جوهر فرد گویند اما آنچه صفت متغیر بود آن را عرض گویند و اما ممکن الوجودی که نه متغیر است
و نه صفت متغیر خلاف است یا نه اصلا که این چنین ماهیة خود موجود هست یا نه اکثری از حکما و
جماعتی از اهل اصول اثبات این قسم کرده اند و غالب متکلمان آن را نفی کرده اند و دلیل ایشان بر نفی
این قسم آن است که اگر هم چنین موجودی حاصل باشد این موجود مساوی ذات باری تعالی باشد
در آنچه نه متغیر بود و نه عرض پس باید که مثل ذات باری تعالی باشد و این محال است پس باید که این
قسم موجود نبود و بدان که دلیل این ضعیف است زیرا که مساوات در سلب جسمیت و عرضیت مساوات بود
در صفت سلبی و مساوات در صفت سلبیه موجب مساوات در تمام ماهیة نبود لان کل حقیقتین مختلفتین
لا بد من مساواتهما فی سلب ما عداهما و چون حدوث اجسام و جملهٔ اعراض بدلیل درست کرده از آن
قدم حدوث ما سوی الله درست شده باشد و جمله متکلمان اسلام را علی اختلاف فرقهم و دیاناتهم
بحث و نظر بیش تا اینجا نبوده است **مقدمهٔ دویم** در بیان ماهیة حدوث بدان که حدوث را دو تفسیر
کرده اند یکی آنکه حدوث هر آن چیزی بود که مسبوق باشد بعدم دویم آن است که حدوث هر آن چیزی
باشد که مسبوق باشد بغیر او و فلاسفه را بدین معنی اشکالیست مشهور و آن چنان است که می گویند
تقدم چیزی بر چیزی دیگر بر پنج گونه باشد یکی تقدم علت بر معلول چنانکه تقدم آفتاب بر روشنائی
و این تقدم بزمان نبود زیرا که آفتاب از نور خالی نباشد پس اینجا تقدم زمانی نیست الا که عقل
داند که نور از آفتاب است آفتاب از نور نیست دوم چنین جنبیدن انگشت موجب جنبیدن انگشتری
بود و [illegible] که جنبیدن انگشت تقدم بود در زمان بر جنبیدن انگشتری و الا تداخل اجسام لازم
آید پس جنبیدن انگشت و جنبیدن انگشتری هر دو مقارن باشند با این همه عقل می داند که جنبیدن انگشتری
از جنبیدن انگشت است و جنبیدن انگشت از جنبیدن انگشتری نیست پس این تقدم را تقدم بعلیت نام
نهاده قسم دوم را تقدم بذات نام نهادند و آن چنان است که دو چیز یکی معلول نبود دیگری [illegible] معلول

بود پس یکی را تقدم می باشد بر دو و فرق میان این قسم و قسم پیش آنست که در قسم پیش متقدم علت متأخر
بود و درین قسم علت نبود و قسم سیوم آنست که تقدم بشرف و فضیلت بود چنانکه گویند عالم متقدم بود
بر جاهل قسم چهارم تقدم مکانی بود چون تقدم امام بر ماموم قسم پنجم بزمان چون تقدم پدر بر پسر و معنی
این تقدم آن بود که زمانی بود که پدر در وی موجود بود و پسر نبود پس آن زمان گذشت و زمانی دیگر آمد
که پسر در وی موجود شد پس حقیقت این تقدم جز بسبب وجود زمانی معقول نشود و چون این قسمها معلوم
شد فلاسفه می گویند تقدم عدم عالم بر وجود اگر مراد از وی تقدم بعلیت بود این محالست زیرا که
عدم علت وجود نشود و ایضا علت مقارن معلول باشد و عدم مقارن وجود نباشد و اگر مراد از وی تقدم
بذات بود این هم خطاست زیرا که پیش ازین گفتیم عالم ممکن الوجودست و هرچه ممکن الوجود بود وجود او
از غیر او بود پس استحقاق او مر وجود را از ذات او نبود و هرچه از ذات بود متقدم باشد بذات ؟
بر آنچه بغیر است ثابت بود پس درین هیچ خلافی نیست و اگر مراد از وی تقدم بشرف یا بمکانست معلوم است
که باطلست و اگر مراد از وی تقدم بزمانست درست کردیم که تقدم بزمان موجب وجود زمانی باشد پس
تقدم عدم بر وجود عالم چون ازلیست لازم آید که زمانی قدیم باشد و زمانی نبود الا از حرکت بود و
حرکت صفت جسم بود که زمان و حرکت و جسم همه قدیم باشند پس از حدوث عالم قدم هم لازم آید و هم
چه ثبوت او نبودی باشد پس جمع (نفی) آن سخن محال باشد اما هر دو تیم و آن تغییر هم ثابت بدان که بعضی
مسبوق باشد هم مشکلست زیرا که اگر مراد از آن سخن تقدم بعلیت یا بذات یا بشرفست درین هیچ
خلاف نیست و اما تقدم مکانی باتفاق باطلست و اما تقدم زمانی موجب آنست که زمانی را زمانی بود
و از وی تسلسل لازم آید و موجب آنست که ذات باری تعالی بر خلق بزمان متقدم باشد و این هم محالست
و با این هر دو مع چون تقدم باری تعالی بر خلق زمانی باشد و آن تقدم را اول نیست لازم آید که زمان ؟
را اولی نبود پس زمان قدیم بود اینست سوال فلاسفه جواب آنست که ما ببدیههٔ عقل تقدم وی برا او

می دانیم و این تقدم بعلیت و ذات و شرف و مکان نیست و این ظاهرست و بزمان هم نیست
و الا زمان را زمان دیگر باید و این نبودی باشد باز نه تا نامتناهی چنانکه همه دفعة و همه موجود
باشد و این محالست پس معلوم شد که تقدم زمان گذشته بر زمان حاضر قسم ششمست مغایر آن اقسام
خمسه و چون این معنی معلوم شد گوییم مراد ما از تقدم عدم عالم بر وجود او و از تقدم باری تعالی بر
وجود عالم هم چنانست که تقدم زمان گذشته بر زمان آینده و چون این سخن محقق شد آن اشکال
زایل شد **مقدمهٔ سوم در شرح مذهبها** بباید دانستن که مذهب هایی که درین مسئله توان گفتن چهارست
اول آنکه گوییم عالم محدثست هم بذات و هم بصفات و هرچه جز خداست آنرا آغازیست و این
دورهای کواکب و افلاک بدوره‌ای رسد که پیش از وی هیچ چیز دیگر نبوده باشد و جمله مسلمانان را
برین اتفاقست و یهود و نصاری و مجوس را برین اتفاقست قول دوم که عالم قدیمست هم بذات
و هم بصفات و ادوار افلاک و انجم را آغاز نیست و این مذهب ارسطاطالیست و اتباع او
چون ثامسطیس و تاسطیوس و از فلاسفهٔ اسلام چون ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و مذهب
ایشان آنست که هم چنانکه تعقل می داریم که نور از آفتابست و آفتاب از نور نیست با
آنکه هرگز نه آفتاب از نور جدا بود و نه نور از آفتاب جدا بود هم چنینست بودن جملهٔ ممکنات
از نور هستی واجب الوجودست پس هم چنانکه هستی آفتاب از نور خالی نبود هستی واجب
الوجود هرگز از وجود خالی نبود قول سیوم قول آن جماعتست که می گویند ذوات قدیمست
و صفات محدث و این مذهب جملهٔ فلاسفه است که پیش از ارسطاطالیس بوده اند چون فیثاغورس

و متوسط در اخلاطون و ایشان گویند عالم مرکبست از هیولی و صورت هیولی قدیم و صورت محدث پس
این طایفه دو گروه شدند قومی گفتند هیولی این عالم اجسامست و قومی دیگر گفتند هیولی عالم جسم نیست
اما آن قوم که گفتند هیولی عالم جسمست طوایفند قومی گفتند اصل عالم همه خاکست چون از وی لطیف
تر شود آب شود و چون لطافتش زیاده گردد هوا شود و چون لطافت بکمال رسد آتش شود قومی
دیگر گفتند اصل همه آتشست چون از وی کثیف شود هوا شود و چون کثافت بیشتر شود آب شود و
چون کثافت بنهایت رسد زمین شود و قومی دیگر گفتند اصل همه بخارست اگر لطیف تر شود هوا شود و اگر
بنهایت لطافت رسد آتش شود زیرا که بخار را طبیعت میان این چهار طبع متوسط هم
در لطافت و کثافت و هم در ثقل و خفت و هم در حرارت و برودت و قومی دیگر گفتند اصل همه عالم آبست
چون حرکت در آب گرمی پدید آید و از گرمی کفکی بر آمد و دودی متصاعد گشت از آن کفک زمین
پدید آمد و از آن دود افلاک تولد شد اما آن قوم که گفتند هیولی عالم جسم نیست هیولی هم
چنان باشد که گل مر کوزه را و ریسمان مر جامه را و زر مر انگشتری را و معلومست که هر کسی که
خواهد که صورتی را در وجود آرد او را هیولی باید تا آن فاعل در آن هیولی صورت را در وجود
آرد پس هم در ازل هیولی باید که از وی جسم در وجود آید پس هیولی قدیمست و صفات
محدث اما قول چهارم آنست که توقف کنند هم در قدم و هم در حدوث عالم و گویند که دانستن
این مسئله در طاقت عقل بشر نیست و جالینوس طبیب این قول را اختیار کرده است اما
تفصیل مذهب ما در این مسئله و ما بعد ازین بتوفیق الله تعالی براهین عقلی بیاوریم

با حدوث اجسام

۷

بیان کنیم بر حدوث اجسام **البرهان الاول** فی اثبات حدوث الاجسام گوییم
جسم در ازل اگر موجود باشد یا متحرک باشد یا ساکن و این هر دو قسم باطل
است پس ازلی بودن جسم باطل باشد و ما را در تقریر این برهان به بیان سه مقدمه
حاجت می افتد مقدمه نخستین در بیان آنکه هر چه جسم بود یا متحرک بود یا
ساکن و برهان این است که هر چه جسم بود یا در جایگاه خود قرار گیرنده بود
یا قرار گیرنده نبود اگر قرار گیرنده بود او ساکن است و اگر قرار نگرفته بود او متحرک
است پس معلوم شد که هر چه جسم بود یا متحرک بود یا ساکن مقدمه دوم در بیان
آنکه جسم روا نبود که متحرک باشد و ما را برین نیز برهان قاطع است برهان اول
آنست که حرکت عبارت بود از متغیر شدن از حالی بحالی و هر چه چنین باشد او
مسبوق باشد بدان حالت که از وی متغیر شده است پس حقیقت حرکت تقاضاء
آن کند که او مسبوق باشد بغیر خود و حقیقت ازل تقاضای آن کند که او مسبوق
نباشد بغیر خود پس باید که جمع شدن میان حرکت و ازل محال بود و الا لازم آید
که یک چیز هم بغیری مسبوق بود و هم بغیری مسبوق نبود و این بدیهی البطلا ن
است برهان دوم آنست که چون هر یک از مجموع دورهای گذشته محدث
باشد هر یک ازین دورها مسبوق باشد بعدمی لا اول له و ان جمله عدمات
مجتمع باشد پس مجموع عدمها که سابق است بر هر یک ازین حوادث در ازل حاصل با شد
و چون چنین باشد باید که در ازل هیچ ازین حوادث موجود نبود پس مجموع حوادث را
ازلی باشد پس حرکت ازلی محال بود برهان سیم آنست که گوییم یا در ازل این

حرکات وحوادث هیچ موجود نبوذ تا چیزی موجود بوذ اگر هیچ موجود نبوذ پس
جملهٔ حوادث را اولی بوذ پس حرکات ازلی نبود واگر در ازل ازین حرکات چیزی
موجود بوذ آنچ در ازل موجود بوذ یا مسبوق بوذ بچیزی دیگر یا مسبوق نبوذ
بچیزی دیگر اگر مسبوق باشد بچیزی دیگر این محالست زیرا که ازل عبارتست از نا
مسبوقی است پس با حصول نامسبوقی حصول مسبوقی چگونه معقول بوذ واگر پیش
ازو چیزی دیگر نبوذه است پس او آغاز حوادثست پس حوادث و حرکات را
اولی بدید آید پس حرکات ازلی نبوذ **برهان چهارم** آنست که هر یک بار که زحل دوره
تمام کند آفتاب سی دوره تمام کند و هر باری که آفتاب یک دوره تمام کند ماه دوازده
دوره بکند پس بایستی عدد دورهاء زحل از عدد دورهای آفتاب کمتر بوذ و عدد
ادوار آفتاب از عدد ادوار ماه کمتر بوذ و هرچ از چیزی دیگر کمتر بوذ ناقص بوذ
و هرچ ناقص بوذ متناهی بوذ پس ادوار افلاک را آغازی بوذ پس حرکت ازلی محال
بوذ **برهان پنجم** آنست که اگر ادوار گذشته نامتناهی بوذی حصول امروز
موقوف بوذی بر گذشتن دورهای بی نهایت لکن گذشتن نامتناهی محالست و
هرچ موقوف بوذ بر محال هم محال بوذ پس بایستی که حاصل شذن امروز محال
بوذی و چون امروز حاصل شذ معلوم شذ که ادوار گذشته متناهی است و آنرا اولی
بوذه است اینست جمله برهانهای یقینی در بیان آنکه محال باشد که جسم در ازل متحرک
باشد و چون این درست شد مذهب ارسطاطالیس و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا
باطل شد **مقدمهٔ سیم** در بیان آنکه جسم در ازل روا نبوذ که ساکن بوذ و برهان

صحت

صحت این مقدمه بنا است بر اثبات مقدمهٔ دیگر و از آنست که ما درست کنیم که سکون
صفتی ثبوتی است و فلاسفه می گویند و صفتی عدمی است زیرا که حقیقت
سکون عدم حرکت است و پس و بدانکه ما را بذان سبب حاجتست ببیان آنکه سکون
صفتی ثبوتی است زیرا که ما خواهیم گفتن که اگر سکون ازلی بوذی زایل نشذی
لکن زایل می شوذ پس باید که ازلی نبوذ واگر سکون عدم بوذ این سخن درست نیاید
زیرا که اگر زوال عدم ازلی روا نبوذ پس لازم آید که عالم قدیم باشد و این ضد
مطلوبست پس بر این جمله ما را درست باید کردن که سکون امری وجودی است
تا گوییم اگر سکون ازلی بوذی زوال و محال بوذی زیرا که زوال موجود ازلی محال
بوذ و چون سخن برین وجه تقریر کنیم زوال عدم ازلی بر ما وارد نبوذ و چون این
معلوم شذ **دلیل** بر آنکه سکون امری وجودیست آنست که ما مشاهده
می کنیم که یک چیز گاه ساکن بوذ پس متحرک شوذ و گاه متحرک بوذ پس ساکن شوذ و چون
ذات باقی است در هر دو حالت حرکت و سکون باید که یکی از این دو صفت وجودی
بوذ و چون این ثابت شذ باید که هر دو وجودی بوذ زیرا که حرکت عبارتست از
حاصل شذن ذات در مکانی بعد از آنکه در آن مکان نبوذه باشد و سکون عبارت
از حاصل شذن ذات در مکانی بعد از آنکه در آن مکان بوذه باشد پس هم حرکت
و هم سکون در حقیقت حاصل شذن در مکان برابراند تفاوت میان ایشان در آن
است که حرکت مسبوقست بضد این حالت و سکون مسبوقست بمثل این حالت
و مسبوق بوذن بغیر و مسبوق نابوذن بغیر صفتی نسبی اضافی است و صفات

تست

نسبت به اختلاف حقایق اثر نکند پس چون یکی از این دو حالت صفتی ثبوتی است
و آن حالت دوم مساوی اوست در حقیقت و ماهیت باید که آن حالت دوم هم
صفتی ثبوتی باشد پس معلوم شد که سکون صفتی ثبوتی است و چون این مقدمه
درست شد بمقصود باز گردیم و گوییم اگر سکون ازلی بودی بایستی که هرگز
زایل نشدی لکن سکون زایل می شود پس باید که سکون ازلی نبود دلیل بر آنکه هیچ
ازلی بود زایل نشود آنست که ازلی یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته اگر واجب
لذاته بود عدم بر وی محال بود و اگر ممکن لذاته بود موثر در وی یا موجب بود
یا مختار اگر موجب بود از وجوب دوام از علت وجوب دوام از معلول لازم آید
پس باید که عدم بر وی محال بود و اگر از موثر قادر باشد این محال باشد زیرا که
هرچ فعل فاعل مختار بود محدث بود زیرا که قادر آن باشد که تاثیر او بواسطه
قصد و اختیار بود و قصد کردن بایجاد او در حال بقا نتوان کردن زیرا که ایجاد
موجود معقول نبود پس باید که قصد کردن بایجاد وی یا در حال حدوث او بود
یا در حال عدم او و کیف ما کان لازم آید که هرچه فعل فاعل مختار بود محدث بود پس
اگر ازلی فعل فاعل مختار بود باید که ازلی محدث باشد و این محالست پس پیدا شد
که هیچ ازلی بود عدم بر وی محال بود پس اگر سکون ازلی بود عدم بر وی محال
بود لکن عدم سکون بر اجسام محال نیست زیرا که اجسام افلاک خود ساکن نیستند
و عناصر اگرچه واجب الحرکه نیستند لکن باری جایز الحرکه اند بحکم مشاهده پس
درست شد که اگر سکون اجسام ازلی بودی عدم بر آن سکون محال بودی و درست

شد که عدم بر آن سکون نه محال نیست پس باید که سکون اجسام ازلی نبود و چون
این پیدا شد پس برهان باز گردیم و گوییم درست شد که اگر اجسام عالم ازلی
بودندی یا متحرک بودندی یا ساکن و درست شد که محالست که متحرک باشند
و درست شد که محالست که ساکن باشند پس درست شد که جسم ازلی بود محال
باشد و اینست مطلوب و بالله التوفیق

البرهان الثانی

فی اثبات حدوث الاجسام جمله اجسام متناهی اند در مقدار و هرچ متناهی بود
در مقدار محدث باشد پس جمله اجسام محدث باشد و ما را در بیان این برهان
تقریر این دو مقدمه حاجت می افتد مقدمهٔ نخستین در بیان آنکه جمله اجسام متنا
اند و ما را بر صحت این مطلوب دو برهان نفسی است برهان نخستین آنست
که اگر اجسام نامتناهی موجود بودندی یک خطی مستقیم نامتناهی فرض توان کرد
و خطی دیگر متناهی موازی آن خط نامتناهی فرض توان کردن پس چون این خط
متناهی حرکت کند چنانکه از موازاة بمسامتة انتقال کند هر آینه از مسامته چون
حادث است او را اولی بود و آن اول مسامته او با آن خط نامتناهی بر نقطهٔ معین
باشد لکن این معنی در خط نامتناهی محالست زیرا که چون خط نامتناهی باشد
هر نقطهٔ که فرض کرده شود نقطهٔ دیگر بالای او یافته شود و مسامته با نقطهٔ
بالا متقدم باشد بر مسامته با نقطهٔ زیرین پس از فرض کردن خط نامتناهی
لازم آید که در آن خط نقطهٔ بود که نقطهٔ اول مسامته باشد و لازم آید که این چنین
نقطه موجود نبود لکن جمع شدن بود و نابود محالست پس باید که فرض خطی نامتنا

محال بود **برهان دوم** آنست که اگر جسم نامتناهی بود خط نامتناهی در وی فرض
توان کردن و ما تقدیر کنیم که از خط خط ا ب است ا ج د
و توانیم که در میان این خط دو نقطه فرض کنیم یکی نقطه ج و دوم نقطه د پس
گوییم خط ج ا از جانب ج متناهی است و از جانب ا نامتناهی و همچنین خط د ا از
جانب د متناهی است و از جانب ا نامتناهی لکن خط ج ا کمتر است از خط د ا بمقدار خط
ج د و ما فرض کنیم که این مقدار یک شبر است و چون این معنی ملخص شد گوییم عدد اشباری
که در خط ج ا یافته شود یا هم چندان بود که عدد اشباری که در خط د ا یافته شود
یا کمتر بود اگر متساوی باشند لازم آید که زاید مثل ناقص باشد و این محالست
و اگر کمتر بود باید که تفاوت میان ناقص و زاید ظاهر شود و روا نبود که این تفاوت
در جانب ج د ظاهر شود زیرا که ما نقد بر تطبیق کرده ایم در هر جانب بحسب مراتب اعداد
پس لابد تفاوت از جانب ا حاصل شود پس ج ا از جانب ا متناهی باشد و د ا زاید
است بر ج ا بمقدار ج د و آن متناهی است و متناهی چون با متناهی پیوسته شود
مجموع هم متناهی باشد پس جمله خط در جانب ا متناهی باشد پس ما بدین دو
برهان یقینی معلوم شد که هر جسم و مشار الیه باشد او را بعدی و امتدادی
بود و او متناهی بود پس آنچ قومی از قدماء فلاسفه گفتند که اجسام عالم نامتناهی
است باطل شد و آنچ قومی از کرامیان گفتند که باری تعالی از عالم دور است بعدی
نامتناهی هم باطل شد و آنچ قومی دیگر از کرامیان گفتند که ذات باری تعالی از جانب
تحت مماس عرش است ما سواک و از جانب فوق نامتناهی است هم باطل شد و بالله

التوفیق **مقدمه دوم** در بیان آنکه هر چه متناهی بود باید که محدث بود **برهان**
این آنست که هر چه متناهی بود در عقل روا بود که بیش از آن بودی که مقدار یک
ذره یا کمتر از آن بودی مقدار یک ذره و چون این مقدار روا است و زیادت بر آن
مقدار هم روا است و کمتر از آن مقدار هم روا است رجحان این مقدار علی التعیین بر آنچ
زیادت از وی باشد لابد بتخصیص مخصص و ایجاد قادری باشد و الا فقد وقع
الممکن لا عن المرجح و هو محال پس معلوم شد که هر چه متناهی باشد فعل فاعل مختار
بود و ما در برهان پیشین درست کرده ایم که هر چه فعل فاعل مختار بود محدث بود پس
لازم آید که هر چه متناهی باشد محدث بود و چون این درست شد پس برهان باز
کردیم و گوییم درست شد که هر چه جسم بود متناهی بود و هر چه متناهی بود محدث
بود پس هر جسم بود محدث بود و مطلوب ما جزین نبود و بالله التوفیق

البرهان الثالث فی حدوث الاجسام اگر جسم در ازل موجود بو
هر آینه در حیزی و مکانی بودی و اگر چنین بودی یا در آن حیز ازلی
بودی و اگر چنین بودی بیرون آمدن او از آن حیز محال بودی زیرا که ما درست
کردیم که ازلی زایل نشود و اگر بیرون آمدن او از آن حیز محال بودی بایستی
که هیچ جسم حرکت نکردی لکن چون مشاهده می بینیم که اجسام حرکت می کنند
معلوم شد که حصول جسم در هیچ حیز ازلی نبود و چون حصول او در هیچ حیز
ازلی نبود باید که وجود جسم ازلی نبود زیرا که ببدیهه عقل می دانیم که وجود
جسم جز آنکه حاصل باشد در هیچ حیز محالست **البرهان الرابع**

فی حدوث ما سوی الله تعالی هر چه جز حق است ممکن لذاته بود و هر چه
ممکن لذاته بود محدث باشد پس باید که هر چه جز حق است محدث باشد
اما برهان آنکه هر چه جز حق است ممکن لذاته باشد آنست که اگر دو چیز فرض
کرده شود چنانکه هر دو واجب الوجود لذاته باشند لاشک باشد که هر دو
در واجب الوجودی برابر باشند و لاشک باشد که هر یک در تعیّن مخالف
از دیگری باشد و لاشک باشد که ما به المساواة غیر ما به المخالفة پس لازم
آید از این سه مقدمه یقینی که هر یک مرکب باشد از دو جزو و لکن این
محالست از دو وجه اوّل آنکه هر چه مرکب باشد مفتقر باشد بهر یک از اجزای
خود و هر یک از اجزای خود مرکب غیر مرکب بود پس هر چه مرکب باشد
مفتقر باشد بغیر خود و هر چه مفتقر باشد بغیر خود ممکن الوجود لذاته
بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد و این محالست
وجه دوم آنست که چون هر یک از آن دو واجب الوجود مرکب باشد از دو
جزو گوییم یا از هر دو جزو واجب لذاته باشند یا کلی واجب باشد دوم واجب
نبود یا هیچ دو واجب نبود اگر هر دو جزو واجب باشند پس باز دیگر هر دو
جزو در وجوب وجود برابر باشند و در خصوصیّت خود مختلف باشند و ما به
المشارکة غیر ما به الممایزة پس هر یک از آن دو جزو مرکب باشد از دو جزو دیگر
و سخن در آن جزو همچون سخن در اجزای مقدّم باشد و این مؤدّی باشد
بتسلسل و این محالست و اگر هیچ دو جزو واجب نباشد و از مرکب مفتقر باشد

بآن دو جزو و هر چه بممکن الوجود مفتقر باشد از جهت بامکان اولی افتقار
او لیقتر بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته بود و
این محالست و اگر یک جزو واجب الوجود لذاته بود و جزو دیگر واجب الوجود
لذاته نبود مرکب مفتقر باشد بهمه اجزای خود پس لازم مرکب مفتقر باشد
بآن جزو که واجب الوجود نبود پس از سخن که گفتیم که هر چه مفتقر باشد
بممکن الوجود اولیتر باشد بامکان وجود باز این پس پیدا شد که فرض دو
واجب الوجود کردن مؤدّی است بدین محال پس باید که دو واجب الوجود
محال بود اگر سائلی گوید چرا روا نبود که وجوب صفتی سلبی بود و چون
دو واجب الوجود فرض کرده شود ایشان را مشارکت در صفت سلبی بود و
امتیاز بتمام ماهیّت و بدین تقدیر ترکیب لازم نیاید سؤال دوم آنست که اگر
وجوب صفتی ثبوتی باشد لکن تعیّن صفتی عدمی بود زیرا که اگر تعیّن صفتی
ثبوتی باشد آن صفت را تعیّن دیگر باید و این مؤدّی باشد بتسلسل
و این محالست و چون تعیّن امری عدمی بود اشتراک در تمام ماهیّت بود و
امتیاز بامری عدمی بود و بدین تقدیر ترکیب لازم نیاید جواب
برهان بر آنکه وجوب وجود صفتی ثبوتی است دو است برهان اوّل آنست که
وجوب تأکّد وجود بود پس اگر وجوب امری عدمی بود و عدم نقیض وجود
است لازم آید که نقیض چیزی که رافع و دافع او بود مقرّر او باشد و این
محالست برهان دوم آنست که وجوب نقیض لا وجوب باشد و لا وجوب

د

مؤکّد و ص

۱۱

یا صفتی ممتنع بود یا صفتی جایز الوجود و ممتنع معدوم بود و جایز
الوجود روا بود که معدوم بود و هر چه صفت معدوم هم معدوم بود پس
وجوب عدمی بود پس باید که وجوب ثبوتی بود اما برهان بر آنکه گفتیم
که تعیّن امری ثبوتی بود آنست که چون دو واجب الوجود از راه وجوب
متساوی اند و از راه تعیّن متساوی نه اند باید که تعیّن مغایر وجوب باشد
و ان مغایر یا ثبوتی بود یا عدمی روا نبود که عدمی بود زیرا که تعیّن از ذات
عبارت نیست از همه عدمات بلکه عبارت بود از عدم تعیّن ازدوم پس
تعیّن ازدوم اگر عدمی بود تعیّن اول عدم عدم بود پس ثبوتی بود و چون
تعیّن او ثبوتی بود تعیّن ازدوم هم ثبوتی بود زیرا که تعیّن را یک حقیقت
و ماهیّت است و اگر تعیّن ازدوم ثبوتی بود باید که تعیّن اول هم ثبوتی
بود پس پیدا شد که تعیّن امری ثبوتی است و اما اگر سایل گفت
که اگر تعیّن ثبوتی بود تسلسل لازم آید جواب آنست که چون
تعیّن با ماهیّت پیوسته شود ماهیّت سبب شخصیّت تعیّن گردد و تعیّن سبب
شخصیّت ماهیّت و بر این تقدیر نه دور لازم آید و نه تسلسل پس درست
کردیم که هر چه جز یکی همه ممکن الوجود اند و اما بیان آنکه هر چه ممکن
الوجود بود باید که محدث باشد آنست که هر چه ممکن الوجود باشد او محتاج
باشد به موثری زیرا که ممکن آن باشد که وجود و عدم او هر دو بنسبت با او یکسان
باشد و هر چه چنین باشد بجانب وجود او بر عدم او از برای مرجحی باشد پس

درست شد که هر چه ممکن باشد او را مرجحی باید پس گوییم افتقار ممکن بمرجح
یا در حال وجود باشد یا در حال عدم و اگر در حال وجود باشد یا در حال بقا
بود یا در حال حدوث روا نبود که افتقار ممکن بموثر در حال بقا بود و الا
لازم آید که ان موثر ایجاد موجود و تحصیل حاصل کرده باشد و این محالست
پس معلوم شد که افتقار او بموثر یا در حال عدم بود یا در حال حدوث و بر هر
دو تقدیر باید که هر چه مفتقر باشد بموثر محدث بود و چون این سخنها رو
شد پس برهان باز شویم و گوییم که هر چه جز یکی همه ممکن الوجود اند و هر چه
ممکن الوجود باشد مفتقر بود بموثر و هر چه مفتقر بود بموثر محدث بود پس
لازم آید که هر چه جز یکی بود همه محدث باشد و این برهانی سخت شریف و
عالی است و در وی فواید بسیار یکی آنست که این برهانها گذشته جز این
فایده ندهد که جسم و عرض محدث است اما البته از وی حاصل نشود که
ما سوی الله محدث است لازم فلسفی گوید جایز روا نبود که عقل قدیم
بود یا نفس قدیم بود یا روح یا هیولی قدیم اما ازین برهان حدوث ما سوی
علی الاطلاق ظاهر گردد دوم آنست که ازین برهان بیرون آید که واجب
الوجود یکی است هم بدان معنی که در ذات او هیچ ترکیب نیست و هم بدان معنی
که او را مثل و ضد و ند نیست و چون درست شد که در ذات او هیچ ترکیب
نیست لازم آید که جسم نبود و چون درست شد که او را ضد و ند نیست پس
آنکه جوهر نبود و چون نه جسم بود و نه جوهر لازم آید که در مکان و جهت نبود

شن

لله

لکن در وی بحثی است و آن آنست که در مسئله عالم بالعلم قادر بالقدرة اشکالی
بسبب این برهان پدید می آید و ما را در آن اندیشه است و از فریقا رحمهم الله
در معنا بحثیم تا آنچ حقیقت حق است لایح و واضح گرداند **البرهان**
الخامس فی حدوث الاجسام اگر جسم قدیم باشد قدم او یا نفس جسمیت او
بود یا زاید بر جسمیت او بود و این هر دو محال است پس قدم اجسام محال باشد بیان
آنچ گفتیم روا نبود که قدم جسم عین جسمیت جسم بود آنست که اگر قدم جسم عین جسمیت
جسم بود هرگاه که عالم بود بجسمیت جسم باید که عالم بود بقدم جسم لکن علم
بجسمیت اجسام ضروری است پس لازم آید که علم ما بقدم اجسام ضروری
بود و معلوم است که این باطل است بیان آنچ گفتیم روا نبود که قدم اجسام
زاید بود بر جسمیت اجسام آنست که اگر زاید باشد از آن آید یا قدیم باشد یا
حادث اگر قدیم بود باید که قدم او زاید بود بر وی پس قدم را قدمی دیگر باید
و این بتسلسل انجامد و اگر حادث بود پس لازم آید که قدم حادث بود و چون
چنین باشد قدم در ازل موجود نباشد و چون چنین باشد جسم قدیم نبود پس
معلوم شد که قدم جسم عین جسم نبود و زاید بر جسم نبود پس باید که جسم خود
قدیم نبود اگر سائلی گوید این سخن در حدوث بر تو لازم است جواب
گوییم حدوث عبارتست از وجود حاصل فی الحال و از عدم سابق و روا بود که
این وجود معلوم باشد و آن عدم معلوم نباشد لاجرم حدوث معلوم نبود ع
اما قدم عبارتست از عین وجود او پس روا نبود که او معلوم بود و قدم

او معلوم نبود اگر سائلی گوید که قدم عبارتست از وجود او در زمان
گذشته و وجود او دیگرست و حصول او در زمان گذشته دیگر لاجرم روا
بود که وجود او معلوم بود و حصول او در زمان گذشته معلوم نبود جواب
گوییم روا نبود که قدم عبارت باشد از وجود او در زمان گذشته زیرا که گر
زمان گذشته شرط تحقق قدم بود آن زمان یا قدیم بود یا قدیم نبود اگر قدیم بود
او را بزمانی دیگر حاجت آید و این مؤدی بود بتسلسل و اگر آن زمان قدیم نبود پس
قدیم در ازل نبود و زمان نبود و در این حجت بحثها عمیق بسیارست و ما بر اثبات
حدوث عالم بر این دلیلها اختصار کنیم و بعد از این بحکایة شبه خصوم مشغول
شویم و بجوابات آن بتوفیق الله و عصمته **شبهت** نخستین فلاسفه
در قدم عالم آنست که گویند هرچ لابد بود در مؤثریت باری تعالی در وجود عالم
در ازل حاصل بود و چون چنین باشد تخلف عالم از باری تعالی محال بود و بدانکه
این سخن بنا است بر دو مقدمه مقدمه نخستین آنست که هرچ لابد بود
در مؤثریت باری تعالی در افعال و همه در ازل حاضر بود برهان این آنست
که اگر حاضر نبوده باشد یا هرگز حاضر نشد یا حاضر شد اگر حاضر نشد پس یا
که باری تعالی هرگز در ایجاد هیچ چیز اثر نکرده باشد پس بایستی که عالم موجود
نشده بودی و اگر حاضر شد بعد از آنکه حاضر نبود یا حدوث او لا عن مؤثر بود
یا عن مؤثر اگر لا عن مؤثر باشد پس محدَث بی محدِث روا باشد و آن وی نفی
صانع لازم آید و اگر از مؤثر بوده باشد سخن در امری که مفتقر الیه بود حاصل تحت

ید

تا ثیر موثر چون سخن اوّل بود و آن مودّی باشد بتسلسل و این محالست پس درست
شد که هیچ ما لابد بود در موثریت باری تعالی در افعال همه در ازل حاضر بود
امّا مقدمه دوم و آن اینست که چون جمله از امور حاضر بود تخلف عالم از باری
تعالی محال بود و برهان این اینست که اگر با حصول کل از امور عدم عالم روا
بود باید که با ان امور وجود عالم هم روا بود و الا ان امور موانع باشند نه مقتضی
و چون با کل از امور هم عدم عالم روا بود و هم وجود عالم روا بود پس یا تمییز وجود
از عدم موقوف باشد بر انضمام مرجحی یا نبود اگر موقوف باشد بر انضمام
مرجحی پس پیش از این انضمام کلّ ما لابد منه فی الموثریة حاصل نبوده باشد لکنا
بیّنا انها کانت حاصلة بالکلیة و هذا خلف محال و امّا اگر موقوف نباشد بر
انضمام مرجحی پس هم وجود و هم عدم هر دو یکسان بوده‌اند و رجحان یکی بر دوم
بی هیچ مرجح بوده باشد و از وی نفی صانع لازم آید و چون این قسم محال شد پس
سخن باز کردیم و گوییم درست شد که کلّ ما لابد منه فی موثریة الله فی العالم در
ازل حاصل بود و چون چنین باشد تخلف عالم از باری تعالی محال بود پس لازم آید که
تا خدای بود عالم با وی بوده باشد و بدانکه این شبهت از کل شبهات فلاسفه
قوی ترست و جماعت متکلمان از این شبهت جوابهاء بسیار گفته اند ما پنج مشهور
ترست بیاریم جواب اوّل آنست که گفتند که عالم در ازل از برای آن نیافرید
که مخلوق باید که او را اوّل بود و ازل نفی اولیت است و جمع میان هر دو محالست
جواب دوم قومی گفتند از برای آن نیافرید که در ازل عالم بود که عالم در

وجود نخواهد آمد الا در فلان وقت و خلاف معلوم محال الوقوع است هـ
جواب سیم قومی دیگر گفتند از برای آن نیافرید و موجود نشد در
ازل که بارادت قدیم تخصیص ایجاد عالم کرده بود بوقتی معین در لا یزال ٥
جواب چهارم قومی از معتزله گفتند از برای آن در ازل موجود نشد که فعل
باری تعالی موقوف رعایت مصلحت باشد و مصلحت مکلفان در خلق عالم
آنگاه حاصل می شد که خلق عالم مخصوص باشد بدان وقت معین جواب پنجم
قومی دیگر گفتند عالم در ما قبل از برای آن موجود نشد که امکان حدوث و حصول
جز در آن وقت حاصل نشد و بدانکه این جوابها همه ضعیف است زیرا که حاصل
همه بدان باز می گردد که کلّ ما لابدّ منه فی موثریة الله فی العالم لم یکن حاصلا فی
الازل اما الجواب الاوّل فلانّ حاصله یرجع الی ان احد ما لابدّ منه
فی صحة الفعل عدم المانع والازل کان مانعا من التاثیر فلهذا لم یحصل الفعل
و اما الجواب الثانی فهو انّ شرط جواز حصول العالم حصول ذلک الوقت
الذی علم الله حدوثه فیه وکان ذلک الوقت غیر حاصل فی الازل فلم یوجد
العالم لفقدان احد الامور التی لابدّ منها واما الجواب الثالث
فهو ان الارادة القدیمة لمّا اقتضت تخصیص ایجاد العالم بوقت معین فی لا یزال
وذلک الوقت ما کان حاضرا فی الازل لا جرم لم یحصل العالم لفقدان ذلک الوقت
الذی لا بدّ منه واما الجواب الرابع فهو انّ العالم انما لم یحدث فی الازل
لانّ حدوثه متوقف علی حضور ذلک الوقت المشتمل علی المصلحة فلما لم یکن

ذلک الوقت حاضراً فی الازل لاجرم لم یحدث و اما الجواب الخامس
وهو ان تاثیر الباری فی وجود العالم موقوف علی کون العالم فی نفسه جایز
الوجود لکن الجواز ما کان حاصلا فی الازل فلاجرم لم یوجد العالم لفقدان ما لا بد منه
پس پیدا شد که حقیقت این هیچ جواب است که کل ما لا بد منه فی المؤثریة حاصل
نبوده در ازل لکن خصم از نخست ابطال این مقدمه کرده است زیرا که چون کل آن نبود
اگر آن نابود باقی ماند همیشه بایستی که فعل در وجود نیامدی و اگر نابود زایل
شد از زوال اگر نه مؤثر بود پس حادث لا عن مؤثر باشد و این نفی صانع باشد و
اگر مؤثر بود سخن در کیفیت تاثیر آن مؤثر در حدوث آن قید چون سخن متقدم باشد
و این به تسلسل انجامد پس معلوم شد که این جوابها هیچ شافی نیست و بدانکه اعتماد
ما در جواب این سخن بر یک حرف است و آن آنست که گوییم اگر این حجت که
شما تقریر می کنید درست است لازم آید که در عالم هیچ تغیّر نباشد زیرا که چون از دوام
مؤثر دوام اثر لازم آید از دوام اثر اول دوام اثر دوم هم لازم آید و هم چنین
الی آخر المراتب پس لازم آید که در عالم هیچ تغیّر حاصل نبود و چون تغیّرات مشاهده
می بینیم دانستیم که سخن شما شبهت است نه حجت پس اگر سائلی گوید چرا روا
نبود که واجب الوجود عام الفیض بود لکن حدوث از فیض موقوف باشد بر حصول
استعداد خاص در قابل و حدوث آن استعداد موقوف باشد بر اتصالات فلکی و
تشکلات علوی و آن اتصالات هر یکی مسبوق باشد به دیگری لا الی اول جواب
گوییم ما این سخن را از غشاوه عبارات و طامات بیرون خواهیم آورد و طریق آنست که

قید

بند

گوییم این عرض یا صورت که این ساعت حاصل شد یا او را مؤثری نمی باید یا می باید
اگر نمی باید پس حدوث بی مؤثر روا داشتی و آن نفی صانع باشد و اگر مؤثری می
باید آن مؤثر مع کل ما لا بد منه یا پیش از این ساعت موجود بود یا نبود اگر موجود
بود و این حادث نبود پس روا داشتی که از مؤثر تام اثر متخلف باشد پس سخن تو
باطل شد و اگر آن مؤثر مع کل ما لا بد منه فی المؤثریة موجود نبود پس حدوث او را مؤثری
دیگر باید و این به تسلسل انجامد و هر آن جواب که فلسفی در حدوث این حادث جزئی از
مؤثر خود بگوید ما هم عین آن جواب در حدوث کل ممکنات از باری تعالی گوییم و چون
این معارضه متوجه شد گوییم این سخن که شما تقریر می کنید که چون مؤثر تام حاصل
باشد اثر با او باشد لازم نیاید نه بینی که در حق یکی از ملوک دو قدح آب متساوی که
همه صفات پیش او نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه از یک ایشان بر دوم هیچ مرجحی باشد و اگر
دو گرده نان متساوی در همه صفات پیش او نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه هیچ مرجح و
مخصص در وی باشد پس معلوم شد که این سخن که فلاسفه تقریر کرده بودند در موجب
بالذات درست است اما در فاعل باختیار باطل است و بالله التوفیق شبهت
دوم آنست که عالم اگر محدث بودی پیش از حدوث ممکن الوجود لذاته بودی
که اگر ممکن الوجود نبودی و ظاهر است که واجب الوجود نبود پس ممتنع الوجود لذاته
بودی و اگر چنین بودی لازم آمدی که الممتنع لذاته انقلب ممکنا لذاته و هو محال
و چون قبل الحدوث ممکن الوجود بوده است آن امکان او صفتی موجود بوده است یا معدوم
روا نبود که معدوم بودی زیرا که الامکان رافع و منافی امتناع است و امتناع عدم است

زیرا که او وصف ممتنع است و ممتنع معدوم است و صفت معدوم هم معدوم بود و
چون امکان منافی امتناع است و امتناع عدم است و منافی عدم وجود بود باید که
امکان صفتی موجود بود پس گوییم از امکان عاید بود با قادر یا عاید بود با مقدور
و قسم اول باطل است زیرا که قادر را ممکن است ایجاد ممکنات کردن و ممکن نیست
ایجاد ممتنعات کردن پس اگر نه آنست که ممکن فی نفسه متمیز است از ممتنع والا این
تفاوت محال بودی پس معلوم شد که امکان صفتی ثبوتی است و او حاصل است
قبل حدوث الشی و او عاید است با ذات ممکن و هر صفت موجودی بوی قایم بود
او هم موجود بود پس ظاهر شد که قبل حدوث کل ممکن موجودی باشد که محل امکان
آن محدث بود و هر چه چنین باشد آن چیز هیولی آن محدث باشد پس درست شد که هر
محدث باشد مسبوق باشد بهیولی پس اگر آن هیولی هم محدث بود او را بهیولی دیگر
حاجت آید و این تسلسل انجامد و این محال است پس معلوم شد که هیولی قدیم باشد
و هیولی بی صورت نبود پس باید که جسم قدیم باشد **جواب** روا نبود که
امکان صفتی موجود باشد و ما را برین دعوی براهین بسیار است **برهان اول**
آنست که اگر امکان موجود باشد یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب
لذاته بود زیرا که امکان صفت ممکن است و صفت مفتقر باشد بموصوف و المفتقر الی
الممکن اولی بالامکان و ایضا اگر امکان واجب الوجود لذاته باشد پس واجب الوجود لذاته
بیش از یکی بود و این محالست پس معلوم شد که اگر امکان موجود بود باید که ممکن الوجود
لذاته بود و اگر چنین باشد وجود او مغایر ماهیت او بود زیرا که هر چه را وجود نفس

ماهیت

ماهیت بود ممکن لذاته نبود و چون وجود او غیر ماهیت بود امکان کیفیت انتساب
وجود او با ماهیت او بود پس لازم آید که امکان او زاید بود بر ذات او و سخن در امکا ن
دهم چون اول باشد پس باید که هر امکانی را امکانی دیگر باشد الی نهایة و این
محالست پس معلوم شد که امکان صفتی موجود نبود **برهان دوم** امکان هر چیزی
متقدم بود بر وجود او زیرا که الامکان له من ذاته و وجوده من غیره و ما بالذات
اقدم مما بالغیر اگر امکان او صفتی موجود بود لازم آید که موصوف شدن چیزی
بوجود چیزی دیگر متقدم باشد بر موصوف شدن آن چیز بوجود خود و این محا لست
برهان سیم آنست که این چیز که این ساعت محدث شد چون ممکن بوده باشد قبل
وجوده اگر امکان آن صفت موجودی بود یا بوی قایم باشد یا بغیر او اگر بوی قایم با شد
و او معدوم است پس لازم آید که موجود بمعدوم قایم بود و اگر این روا بود حاصل این
شبهت باطل شد و اگر بغیر او قایم بود لازم آید که صفتی چیزی بچیزی دیگر قایم بود
و این معقول نیست و اگر روا بود پس روا باید داشتن که جسم متحرک شود بعین آن حرکت
که بجسمی دیگر قایم شود و این سخن هیچ عاقل نگوید **برهان چهارم** عقول فعاله
و هیولی همه از ممکنات اند پس باید که امکانات ایشان بچیزی دیگر قایم بود پس باید که
هیولی را هیولی دیگر بود و این تسلسل انجامد و عقول فعاله هیولانی باشد و این همه
باتفاق محالست اگر **سایلی** گوید که عقول و هیولی قدیم است پس امکانات ایشان
بذات ایشان قایم بود و اما محدثات پیش از حدوث موجود نیستند پس موجودی دیگر با ید
تا محل امکانات ایشان باشد **جواب** ثبوت الامکان للماهیة الهیولی

واجب لذاته فلو كان ذلك مشروطا بوجود الهيولى وما كان شرطا للواجب بذاته
كان اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان تكون الهيولى واجبة لذاتها هذا خلف
شبهت سيم انست كه هرچ محدث بود عدم او متقدم بود بر وجود او
والمفهوم من ذلك التقدم ليس نفس المفهوم من ذلك الوجود فقط او من ذلك العدم
فقط او منهما كيف كان لان ذلك حاصل فيما اذا تاخر العدم عن الوجود مع ان تقدم
العدم على الوجود غير حاصل فيما اذا تاخر العدم عن الوجود فعلمنا ان المفهوم من
هذا التقدم كيفية ثبوتية زايدة پس اين كيفيه ثبوتى را محل ثابت بايد زيرا كه صفت
موجود بذات معدوم قايم نشود پس پيش ازين حادث كه اورا اول الحوادث فرض
كرده بوديم حادثى ديگر بوده است فقبل كل حادث حادث لا الى اول **جواب**
تقدم چيزى بر چيزى صفتى ثبوتى نبود و برين برهان بسيار است **برهان اول**
انست كه گوينده اين شبهت در اغاز سخن گفت كه هرچ محدث بود عدم او متقدم بود
بر وجود پس عدم را وصف كرده است بتقدم واگر تقدم صفت ثابت بودى اين سخن
محال بودى **برهان دوم** صفت تقدم و صفت تاخر دو اضافتند كه هريك معقول
نباشد مگر باد وم پس اگر تقدم و تاخر دو صفت وجودى باشند بايد كه محل هر دو
بايكديگر موجود باشد پس بايد كه متقدم و متاخر بايكديگر موجود باشند و اين
منافى تقدم بود پس اگر تقدم صفتى موجود بودى بايد كه موجود نباشد و هرچ ثبوت
او موجودى باشد بعدم او بايد كه موجود نبود **برهان سيم** اگر تقدم صفتى وجودى
باشد او نيز مسبوق باشد بعدم پس او را تقدمى ديگر باشد و اين موذى باشد

بتسلسل و اين محالست پس چون بدين سه برهان درست شد كه تقدم صفت
موجود نيست اصل اين شبهت باطل شد **جواب دوم**
انست كه ما بيان كرديم در مقدمه دوم در ابتداى اين مسله كه تقدم بعضى
اجزاى زمان بر بعضى ديگر نه بزمان است هم چنين تقدم عدم عالم بر وجود او نه
بزمان باشد و بالله التوفيق **شبهت چهارم** بارى تعالى چون خواست
كه عالم افريند يا خواست كه عالم بيافريند مطلقا بى انكه ان افرينكارى مقيد
باشد بزمان معين يا خواست كه عالم بيافريند چنانك افرينكارى مقيد باشد
بزمان معين اگر خواست او چنان بود كه عالم را بيافريند چنانك مقيد نباشد بزمانى
معين بايد كه عالم هميشه موجود بودى كه اگر در وقتى باشد دون وقتى پس حدوث
او بخلاف خواست بارى تعالى بوده باشد و اگر خواست او چنان بود كه بيافريند
در زمانى معين ان زمان معين يا در ازل بودى يا نبودى اگر در ازل بود و بارى تعالى خواست
كه عالم را در ان زمان بيافريند پس لازم ايد كه عالم ازلى باشد و اگر ان زمان در ازل
موجود نبوده باشد حدوث او بارادت بارى تعالى بوده باشد پس گوييم خواستن
او مر ايجاد ان زمان را يا مطلق بودى يا مقيد اگر مطلق بودى بايد كه دايم باشد و اگر
مقيد بودى زمان را زمانى ديگر بايد و اين موذى باشد بتسلسل و اين محالست
جواب ارادت بارى تعالى مر ايجاد اين زمانى معين را على التعيين يا
مطلق بودى يا مقيد اگر مطلق بودى بايد كه اين زمان هميشه موجود بوده باشد و اگر مقيد
بودى بايد كه حدوث اين زمان مشروط باشد بحدوث زمانى ديگر و اين موذى باشد

بتسلسل **شبهت** پنجم مفهوم از موثریت باری تعالی در عالم نفس ذات باری
تعالی و ذات عالم نیست والا هر کس که تصور این دو ذات کردی بایستی که بیقین
بدانستی که موثر هر یک ذات از ذات است و این باطل است پس مفهوم از موثریت
مغایر این هر دو ذات بود و آن مفهوم یا سلبی بود یا ثبوتی روا نبود که سلبی بود
زیرا که موثریت نقیض لاموثریت است و لاموثریت عدم است پس موثریت ثبوتی
بود و این موثریت روا نبود که محدث بود و الا موثری دیگر بایستی و این تسلسل
انجامیدی پس باید که قدیم بود پس درست شد که موثریت صفتی است ثبوتی ازلی
لکن موثریت صفتی است اضافی نسبی و صفتی اضافی آنکه موجود شود که هر دو مضاف
موجود باشد پس چون موثریت ازلی باشد اثر ازلی باشد **جواب**
موثریت صفتی ثبوتی نیست که اگر صفتی ثبوتی بودی مفتقر بودی بموصوف
والمفتقر الی الغیر ممکن لذاته والممکن لذاته مفتقر الی الموثر فکانت موثریة الموثر فی
تلک الموثریة زایده علیه ویلزم التسلسل و هو محال **شبهت** ششم آفریدگاری
جود است و احسان و فعل احسان کاملتر از ترک احسان پس اگر در ازل از باری تعالی
هیچ اثر صادر نشده باشد در مدتی نامتناهی صفت نقصان را اختیار کرده باشد و این
محال است **جواب** کمال ذات باری تعالی اگر موقوف باشد بر وجود
مخلوقات پس او ناقص لذاته کامل بغیره بوده باشد و این محال است و اگر موقوف نبود
فسوا وجدت المخلوقات اولم توجد لم یحصل بسبب وجودها کمال زاید ولا یندفع
بسبب عدمها کمال بلکه کمال و صفتی ذاتی است و او در ثبوت از کمال متعالی و منزه

از کل موجودات وبالله التوفیق **شبهت** هفتم آنست که اگر عالم محدث
بود لابد باشد که آفریدگار تعالی قصد آفرینش کند بعد از آنکه قصد آفرینش
نکرده باشد پس گوییم این قصد آفریدن کردن یا بی هیچ فایده باشد یا از برای فایده
باشد اگر بی هیچ فایده بود عبث بود و عبث لایق حکیم نباشد و اگر از برای فایده
باشد آن فایده چنان باید که بود او اولیتر بود از نابود و هر چه چنین باشد او
ناقص لذاته مستکمل بغیره باشد و این محال است **جواب** گوییم ایجاد
باری تعالی منزه است از آنکه معلل باشد بلکه محض ارادت قدیم بود و ما بینا کردیم
که خاصیت فاعل مختار آنست که ترجیح یک طرف کند بر دوم لا لعلة وبالله التوفیق

المسئلة الثانیة فی ان المعدوم لیس بشی

باید دانستن که این مسئله فرع دیگر است و آن مسئله آنست که وجود هر ماهیت
نفس آن ماهیت است یا صفتی زاید است بر وی مثلا چون گوییم سواد موجود است
موجودی سواد نفس سوادی سواد است یا غیر او و این مسئله مسئله سخت دقیق است
و جماعتی بسیار از عاقلان می گویند وجود هر چیزی نفس ماهیت اوست وهذا القول
اختیار ابو الحسن الاشعری و اتباعه من اهل السنه و ابو الحسین البصری و اتباعه من
المعتزلة و جماعتی دیگر از عقلا می گویند الوجود مغایر للماهیة وهذا القول
اختیار اکثر الحکما و جمع عظیم من المتکلمین اما حجتهاء آن قوم که می گویند
وجود الشی غیر ماهیته بسیار است **برهان اول** آنست که وجود در جمله موجودات
صفتی مشترک فیه است و ماهیات مشترک فیه نیست پس لازم آید که وجود غیر ما

بود اما برهان آنکه گفتیم وجود صفتی است مشترک فیه از وجوه است وجه
اول آنست که صریح عقل حکم می کند که نقیضان دواند نفی و اثبات و میان ایشان
هیچ واسطه نیست و اگر حقیقت ثبوت یکی نبودی این سخن درست نبودی وجه
دوم آنست که ما موجود را تقسیم توانیم کردن بواجب و ممکن و مورد تقسیم باید که
مشترک فیه باشد بین القسمین پس باید که مسمی وجود یکی باشد وجه سیم آنست که
اگر ما اعتقاد وجود چیزی کنیم پس اعتقاد کنیم که آن جوهر است یا عرض و یا محدث
و یا قدیم اعتقاد کردن وجود البته متغیر نشود و اگر نه آنستی که مفهوم از وجود
یک حقیقت است و الا این معنی ممکن نبودی اما بیان آنچ گفتیم که خصوصیات
ماهیات مشترک فیه نیست ظاهر است زیرا که همه عاقلان دانند که جوهر از آن روی
که جوهر است بخلاف عرض است از آن روی که عرض است و چون درست شد که وجود
مفهومی مشترک فیه است بین الموجودات و خصوصیات ماهیات مشترک فیه نیست
هر اینه لازم آید که وجود غیر ماهیت بود برهان دوم آنست که هیچ شک نیست
در آنکه بعضی موجودات ممکن الوجوداند پس گوییم آن چیز که او را ممکن الوجود فرض
کرده ایم اگر او را با صفت وجود اعتبار کنیم او با صفت موجودی قابل عدم نبود
پس ممکن الوجود و العدم نبود و با صفت عدم قابل وجود نبود پس ممکن العدم و الوجود
نبود پس معلوم شد که هرگاه که او را با صفت وجود گیریم یا با صفت عدم او ممکن
الوجود نیست و درست شد که او ممکن الوجود است پس لازم آید که او از آن جهت
که اوست مغایر عدم و وجود بود و بدانکه این سخن را بعبارتی دیگر تقریر توان کرد

و آن چنانست که گوییم چون بر چیزی حکم کنیم که او جایز الوجود و العدم است معنی
این سخن آنست که حقیقت او رواست که متقرر باشد با عدم و معلوم است که
وجود و عدم با یکدیگر متقرر نشوند پس چون ماهیت با هر دو جایز التقرر است
و هیچ دو با یکدیگر جایز التقرر نیست معلوم شد که حقیقت و ماهیت مغایر
وجود و عدم بود برهان سیم آنست که ما می توانیم که ماهیتها را بدانیم در وقت
آنکه وجود آن ماهیتها معلوم نبود چنانکه ما بدانیم که دایره چه بود و هم معرفت
امکان وجود او به برهان منفصل محتاج باشیم و چون ماهیت معلوم است در آن وقت
که وجود معلوم نیست باید که ماهیت غیر وجود بود اگر سائلی گوید تصور ما

هیئت

وجود غیر تصدیق است بحصول آن ماهیت پس لازم آید که وجود را وجودی دیگر باشد
و این محالست جواب تصدیق بثبوت وجود عبارتست از موصوف شدن
ماهیت بوجود و این تقاضاء مغایرت کند میان ماهیت و وجود و عبارت نیست
از موصوف شدن وجود بوجودی دیگر تا تسلسل لازم آید برهان چهارم
ما ببدیهه عقل فرق می دانیم میان تصور و میان تصدیق پس اگر مفهوم از سواد و از
وجود یکی بودی چون گوییم السواد موجود چنان بود که ماهیت اعتبار نکرده باشیم و اعتبار

ل

یک ماهیت تصدیق و خبر نباشد پس باید که آنچ می گوییم السواد موجود نه تصدیق
باشد و نه خبر و این محالست اگر سائلی گوید این تصدیق و اخبار بحسب اللفظ
است لا بحسب المعنی جواب گوییم این سخن باطل است زیرا که اینجا گوییم الدایرة
موجودة و المثلث موجود مقصود مجرد لفظ نیست و الا در وی برهان عقلی گفتی

متعذر بودی **واما حجت** آن قوم که می‌گویند که وجود نفس ماهیت است
آنست که اگر صفتی بودی زاید بر ماهیت قیام او بماهیت یا موقوف بودی بر
وجود وی یا موقوف نبودی بر وجود وی اگر موقوف باشد تسلسل لازم آید و
اگر موقوف نباشد پس روا داشته باشیم قیام صفتی ثبوتی بچیزی نا ثابت و
اگر این روا داریم لازم آید که شاک باشیم در وجود این ذوات که صفات
محسوسه بوی قایم باشد زیرا که ما از دیوار جز برودت و سوست و ثقل و
کثافت نمی‌دانیم و نمی‌بینیم و چون روا بود قیام موجود بغیر موجود روا باید
داشتن که آنچه محل این صفاتست موجود نیست و معلوم است که این باطل است
پس باید که وجود زاید بود بر ماهیت و چون از شرح این مسئله فارغ شدیم گوییم
اما آنکس که گوید وجود نفس ماهیت است او را ممکن نبود که گوید معدوم
شی است زیرا که چون وجود عین ماهیت بود هر وقت که وجود باطل شد ماهیت
هم باطل شد **اما** آنکس که گوید وجود زاید است بر ماهیت خلاف است که
ماهیت متقرر شود بی وجود یا نی آنکس که روا دارد گوید معدوم شی است
و آنکس که روا ندارد گوید که معدوم شی نیست و چون این تحقیق متصور شد پس
مقصود باز شویم و گوییم بدانکه معدومات دو قسم است معدوم محال است ممتنع
الوجود و معدوم محالست جایز الوجود **اما** معدوم ممتنع الوجود باتفاق
جمله عقلا نفی محض و عدم صرف است و نه ذات است و نه شی و **اما** معدوم
که ممکن الوجود است مذهب ما آنست که هم نفی محض است و ابو الحسین البصری

از علما معتزله این قول اختیار کرده است و مذهب شیوخ معتزله آنست که این
معدومات ذوات و حقایق و ماهیات اند و بدانکه دلیل بر بطلان قول معتزله
بر این بسیار است **برهان اول** آنست که اگر ماهیات در خارج متحقق باشد
حال عرایها عن الوجود پس لازم ماهیات در تحقق خارجی متساوی باشند و هر
خصوصیات از ماهیات بر این باشند و مابه المشارکة غیر مابه الممایزة
فیلزم ان یکون تحقق کل حقیقة و تقررها زایدا علی خصوصیتها و لا معنی
للوجود الا هذا التحقق والتقرر فیلزم کونها موجودة حال کونها معدومة
وذلک محال **برهان دوم** آنست که ذوات معدومه بنزدیک خصم نامتناهی است
و این باطلست زیرا که این ذوات که این ساعت در علم باقی است کمتر از آنست
که از وقت که هنوز هیچ موجود نشده بود بمقدار عدد این ذوات که موجود
شده است و هر عدد که از عدد دیگر کمتر باشد متناهی باشد پس این ذوات که
این ساعت در علم باقی است متناهی باشد و این ذوات که در وجود است هم
متناهیست و مجموع دو متناهی هم متناهی باشد پس باید که جمله ذوات که
در علم بوده است همه متناهی بوده باشند و بنزدیک خصم آنست که نامتناهی
بوده اند پس مذهب اول باطل شد **برهان سیم** آنست که خدای تعالی می‌فرماید
والله علی کل شیء قدیر و لفظ شیء متناول جمله ماهیتها باشد پس باید که باری
تعالی قادر باشد بر این ماهیتها و قادر بود در او بر ماهیتها آنگاه ثابت شود که در
افنای ماهیتها و بر تقریر آن ماهیات قادر باشد و هرگاه که چنین باشد لازم ماهیات

تـ

در نفس ماهیت خود ممکن التغیر و ممکن الزوال باشند و هرگاه که چنین باشند
تغیر ماهیتها سفزیر موثر بود و موثر بر اثر سابق بود پس ماهیتها در ازل همه
نفی محض بوده باشند پس معدوم شی نباشد وبالله التوفیق **شبهت**
نخستین معتزله در اثبات معدوم شی آنست که معدومات متمیز اند و هرچه
متمیز باشد لابد ماهیتی و شی باشد **بیان** آنکه معدومات متمیز اند سه
وجه است **یکی** آنست که معدومات در حال عدم معلوم است زیرا که ما می دانیم
که فردا آفتاب از مشرق برآید و از مغرب بر نیاید و برآمدن آفتاب فردا از
مشرق این ساعت معدوم است پس درست شد که معدوم معلوم است و هرچه
معلوم باشد متمیز باشد از غیر او بدلیل آنکه ما بعقل خود تمییز می کنیم میان طلوع
آفتاب فردا از مشرق و طلوع از مغرب و حکم می کنیم بر طلوع مشرقی که واقع شود
و بر طلوع مغربی که واقع نشود اگر تمییز نبودی حکم کردن بر یکی بوقوع و بر دوم
بعدم وقوع ممکن نبودی **وجه دوم** در بیان آنکه معدومات در حال عدم متمیز اند
آنست که ما می دانیم که از دست راست رفتن و از دست چپ رفتن مقدور ماست
و باسمان بر رفتن مقدور ما نیست پس بر یک معدوم حکم می کنیم که مقدور است و بر
دوم حکم می کنیم که مقدور نیست پس معلوم شد که بعضی معدومات متمیز است از
بعضی دیگر بصحت مقدوری و امتناع مقدوری **وجه سیم** در بیان آنکه معدومات
در حال عدم متمیز اند آنست که ما از خود می یابیم که فلان چیز ما را باید که در وجود
آید و فلان چیز باید که در وجود نیاید و این هر دو قسم معدوم اند و یکی مراد الوقوع

است و دوم مکروه الوقوع پس اگر بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم
متمیز نبودی این محال بودی پس بدین سه وجه معلوم شد که بعضی معدومات
از بعضی دیگر در حال عدم متمیز اند ۵ و چون این مقدمه درست شد تقریر
مقدمهٔ دوم آییم و گوییم هرچه بعضی از وی از بعضی دیگر متمیز باشد او
نفی محض نبود زیرا که معنی تمیز آن بود که او را خاصیتی و صفتی بود که از دیگری را
نبود و مخصوص بودن او بخاصیت و صفت آنگاه معقول بود که تعین او
متقرر باشد و چون این سخن درست شد پس حجت باز گردیم و گوییم درست شد
که معدومات در حال عدم متمیز اند و درست شد که هرچه از غیر خود متمیز با
او ذات و شی باشد پس لازم آید که معدوم شی بود **الجواب** لا نسلم
که در معدومات تمیز حاصل است **اما حجت** نخستین او بر این دعوی و آن
آنست که معدوم معلوم بود و هرچه معلوم بود متمیز بود **جواب**
آنست که ما در پنج صورت علم بمعلوم می یابیم با آنکه باتفاق معدوم شی نیست
اول علم بممتنعات زیرا که چون حکم می کنیم که شریک الاله محال الوجود است
باید که شریک الاله تصور کرده باشیم زیرا که تصدیق بی سابقه تصور محال باشد
دوم علم بمرکبات چنانکه کوهی از یاقوت و دریایی از سیماب در خاطر توانیم آورد
و باتفاق این چنینها در عدم ثابت نیست زیرا که مذهب خصم ثابت در عدم ذوات
ترکیبات است و کوه عبارت باشد از جواهر مرکب شده موصوف گشته بالوان مخصوصه
وصفات مخصوصه و این چنین چیزها در عدم ثابت نبود باتفاق **سیم** علم بنسبتها

ومات

شد

و اضافتها چون علم بفوقیت چیزی مر چیزی دیگر را و علم بحاصل بودن جسم
در حیز و جهت و باتفاق حاصل بودن جسم در حیز ثابت نباشد در عدم چهارم
علم بوجود چیزی پیش از وجود آن چیز چنانکه امروز میدانیم که طلوع آفتاب
از مشرق فردا موجود خواهد شد پس وجود او که در فردا حاصل خواهد
شد این ساعت میدانیم با آنکه باتفاق وجود در عدم متقرر نباشد پنجم
آنکه میدانیم که عدم مناقض وجود است پس باید که حقیقت عدم را تصور کرده
باشیم تا ما را ممکن بود که حکم کنیم که عدم نقیض وجود است و اگر چه خصم میگوید
معدوم شی است لکن باتفاق عدم نه ذات است و نه شی بلکه نفی محض است
و علم بدو بود و معدوم دیگر و چون درست شد که درین پنج صورت علم و
تمییز حاصل است و معدوم نه ذات است و نه شی دانستیم که استدلال
بمعلومی بر ثبوت باطل بود و اگر خواهی که این سخن را محکم ترکنی بگو که از اینکه می
گویی که معدوم معلوم است بدین معلومی چه میخواهی اگر بدین معلوم این قدر
میخواهی که درین پنج صورت که بر شمردیم حاصل است این قدر موجب آن نیست
که ذات و شی بود باتفاق و اگر بمعلوم چیزی دیگر میخواهی غیر این معنی فلا نسلم
که معدوم معلوم است بدان معنی و چون سوال برین وجه ایراد کرده شود سخن بر
خصم نیک دشوار شود اما حجت دوم که معدومات بعضی مقدور اند و بعضی
مقدور نیستند و این معنی موجب امتیاز باشد در عدم جواب
آنست که آنچه در عدم ثابت بود قدرت را در اثبات و ازالت او هیچ اثر نبود پس او

عا

مقدور نبود لکن مقدور نزدیک خصم موصوف کردن ماهیت بوجود بود لکن
آن موصوف شدن در عدم ثابت نیست پس آنچه مقدور درست در عدم ثابت
نیست و آنچه در عدم ثابت است مقدور نیست پس این سخن باطل شد و اما حجت
سیم که گفت معدومات در حال عدم بعضی مراد الحصول اند و بعضی مکروه
الحصول اند پس امتیاز در عدم حاصل شد جواب آنست که آنچه در عدم
ثابت بود واجب الثبوت ممتنع التغیر است پس ارادت و کراهت را بوی تعلق
نبود زیرا که تعلق ارادت و کراهیت بچیزی باشد که نابود و بود او معقول بود
بلکه تعلق ارادت و کراهیت موجود شدن آن ماهیات باشد و باتفاق موجود
شدن آن ماهیات در حال عدم متقرر نیست پس آنچه متعلق ارادت و کراهیت
است در عدم ثابت نیست و آنچه ثابت است متعلق ارادت و کراهت نیست پس
معلوم شد که این شبهتها منقوض است شبهت دوم معتزله
در بیان آنچه معدوم شی است آنست هیچ شک نیست که موجودات بر دو قسم ا
ست
واجب و ممکن و حقیقت ممکن آنست که ماهیت او هم قابل وجود بود و هم قابل عدم
و هر چه چنین باشد باید که ماهیت او هم مقارن وجود روا بود هم خالی از وجود
روا بود و چون آن ماهیت از وجود خالی روا بود مراد ما بمعدوم شی بیش از این نیست
که ماهیت متقرر بود در وقتی که وجود مقارن او نبود جواب چون
تبدل و بطلان بر ماهیات محال باشد نزدیک خصم پس امکان صفت ماهیات نبود
بلکه صفت وجود باشد لکن وجود باتفاق در عدم ثابت نیست پس آنچه ثابت است

در عدم بامکان موصوف نیست وانچ بامکان موصوف است در عدم ثابت نیست پس
این شبهت باطل شد **شبهت** سیم آنست که معدومات بر دو قسم
است یکی ممتنع و یکی جایز و چون این هر دو قسم از یکدیگر متمیزند لابد بود که یکی
ثابت بود زیرا اگر هر دو نفی محض باشند وهیچ تعین وتخصص نبود تمیز محال
باشد و محالست که ممتنع را ثبوتی باشد باتفاق پس لابد بود که معدوم ممکن
الوجود ثابت ومتمیز باشد پس هر اینه معدوم شی باشد **جواب**
ما می‌دانیم که شریک الاله ممتنع است والجمع بین الضدین ممتنع است و بعقل
تمییز می‌توانیم کردن میان این هر دو قضیه بسبب آنک محکوم علیه بالامتناع در قضیه
نخستین شریک الاله است و در قضیهٔ دوم الجمع بین الضدین پس اگر امتیاز میان این
دو تصور حاصل نبودی فرق کردن میان این هر دو تصدیق نبودی پس پیدا شد
که میان تصور این دو مفهوم که هر دو محال الوجودست تمییز می‌کنیم و باتفاق
محالات نفی محض است و چون رواست که میان دو نفی تمییز حاصل آید روا باشد
که میان محال و ممکن تمییز حاصل باشد واگرچه هر دو نفی محض باشند **شبهت**
چهارم قادر موثر است در وجود ممکنات باتفاق و موثر نیست در ماهیات
ممکنات والا لزم عند فرض ان لا یوثر فیها ذلک القادر انقلاب تلک الماهیات
عن حقایقها حتی تخرج السواد عن کونه سوادا وذلک محال و چون درست شد که
قادر را در ماهیات تاثیر نیست و در وجود تاثیر است معلوم شد که معدوم شی
است **جواب** اگر از تاثیر قادر در ماهیت انقلاب ماهیت لازم آید از

حاصل

تاثیر قادر در وجود انقلاب ماهیت وجود لازم آید پس باید که قادر را تاثیر نبود
نه در ماهیت ونه در وجود واین سخن باطلست اینست جواب از شبهات معتزله
در مسئله معدوم شی والله اعلم بالصواب **المسئلة الثالثة**
فی اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالی پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم ما را تقریر
سه مقدمه حاجتست مقدمهٔ نخستین آنست که امکان چیزها غیر حدوث آن
چیزها باشد زیرا که معنی امکان آنست که آن ماهیت هم قابل هستی بود و هم قابل
نیستی پس حقیقت امکان قابلیت وجود وعدم است وحقیقت حدوث مسبوق
بودن وجود بعدم است و مغایرت میان این دو معنی سخت ظاهرست مقدمهٔ
دوم آنست که بیشتری از مشایخ علم اصول بر آنند که حدوث علت حاجتست بعلت
و نزدیک ما این سخن باطلست زیرا که حدوث عبارتست از مسبوق بودن وجود بعدم
و مسبوق بودن وجود بعدم صفت آن وجود بود و مفتقر باشد بوی و آن وجود
مفتقرست بتاثیر قادر در وی و تاثیر قادر در وی مفتقر بود باحتیاج وی بقادر
واحتیاج وی بقادر مفتقر باشد بعلت احتیاج پس اگر حدوث علت حاجت بودی یا
جزوی از علت بودی یا شرط از علت بودی لازم آید که یک چیز متاخر بود از نفس
خود بمراتب بسیار واین محالست مقدمهٔ سیم آنست که جماعتی از حکیمان معتزله
اعتقاد کرده‌اند که تاثیر موثر در ماهیات آثار نبود بلکه در وجود آثار بود یا در
موصوف بودن ماهیات بوجود واین سخن باطلست زیرا که اگر وجود را ماهیتی است
و موصوف بودن آن ماهیت را بدان وجود هم ماهیتی است پس اگر تاثیر قادر در ما

ث

هیت

محال بوذی بایستی که نه وجود نقاده بوذی و نه موصوف شذن ماهیّت بوجود
نقاد بوذی وازین سخن نفی تاثیر وموثر علی الاطلاق لازم آیذ واین سخن باطلست
بلکه مذهب ما آنست که همچنانک باری تعالی موجد همه ممکنات ست مذوّت ممکنات
است یعنی همچنانک وجود ممکنات بقدرت او حاصلست ذوات ممکنات هم
بقدرت او حاصلست وچون این همه سه مقدمه معلوم شذ بس مقصود بیان
کردیم وکوییم جماعتی استدلال بر وجود صانع تعالی بامکان اشیا می کنند وجماعتی
بحدوث اشیا وجماعتی بمجموع امکان وحدوث وهر یکی ازین سه طریق بر دو قسم
باشذ زیرا که یا اعتبار با ذوات کرده شوذ یا با صفات بس مجموع طریقها که اصحاب
انظار وافکار بذان تمسک کرده اند در اثبات صانع تعالی این شش طریق است وما را
درهر یکی ازین دلایل کتابی مفرد است نام او کتاب الخلق والبعث ودرین کتاب بهر یک
اشارتی مختصر کرده شوذ

البرهان الاول الاستدلال بامکان الذوات

هیچ شک نیست که موجودی هست وهرچه هست یا قابل عدم نبوذ یا قابل
عدم بوذ اکر قابل عدم نبوذ او واجب الوجود است ومقصود ما حاصل شذ واکر
قابل عدم بوذ کوییم هرچه هست که قابل نیستی بوذ باید که قبول هستی ونیستی هر دو
بنسبت با ماهیت او برابر بوذ وهرچه چنین بوذ رجحان هستی او بر نیستی از برای
موثری بوذ وآن موثر باید که موجود بوذ ودور محالست وتسلسل محالست بس
لابد باشد که واجب الوجود موجود بوذ وبدانک این برهان بنا است بر شش مقدمه
اما مقدمهٔ نخستین آنست که هرچه عدم بروی روا بوذ نسبت وجود وعدم

بماهیت او یکسان باشذ وبرهان صحت این مقدمه آنست که اکر تقدیر کنیم که یک
ماهیت هم قابل وجود بوذ وهم قابل عدم لکن وجود راجح باشذ بس با حصول
آن رجحان عدم محال بوذ زیرا که تقدیر آن که وجود وعدم هر دو متساوی
باشند رجحان یکی بی هیچ مرجحی محال بوذ بس در وقت مرجحی اولیتر که محال
باشذ وچون طرف مرجوح ممتنع الوقوع بوذ طرف راجح واجب الوقوع بوذ ضرورة
انه لا خروج عن طرفی النقیض بس بیدا شذ که اکر یک طرف راجح بوذ آن طرف را
معین بوذ وطرف مرجوح ممتنع بوذ بس ممکن نبوذ بس لازم آیذ که هیچ ممکن باشذ
باید که نسبت هر دو طرف با ماهیت او برابر باشذ واما مقدمهٔ دوم وآن آنست
که چون نسبت وجود وعدم با ماهیت برابر باشذ رجحان یک طرف بر دوم لابد
از برای مرجحی باشذ وعقلا را در بیان این مقدمه دو قول است قول اول آنست
که این مقدمه بدیهی است زیرا که هر وقت که چیزی حادث شوذ عاقل ببدیههٔ عقل
آن را سببی جوید واکر نه آنستی که در بدیههٔ عقل مقرر است که ممکن را سببی باید والا
ببدیههٔ عقل موجب طلب سبب نبوذی بس بذین طریق معلوم شذ که علم بصحت این
مقدمه علمیست بدیهی قول دوم آنست که این مقدمه برهانیست وایج ممن
رسیده است از متکلمان در تقریر این مقدمه یک سخن بیش نیست وآن آنست که چون درست
کردیم که نسبت وجود وعدم با ماهیت ممکن باید که متساوی بوذ بس اکر یک طرف
واقع شوذ لا لمرجح آن طرف بر طرف دوم راجح بوذه باشذ بس جمع میان تساوی و
رجحان لازم آیذ واین محالست وسخنی دیکر هست لکن بنا بر قول فلاسفه وآن آنست که

ج

عدم زمان محالست زیراکه هرچه معدوم شود بعد از وجود لا بد عدم او بعد از
وجود او بود و آن بعدیت زمانی بود پس اگر زمان معدوم شود بعد از وجود عدم
او بعد از وجود او بود بزمان پس در حال فرض عدم او موجود بود و هرچه چنین بود
عدم او محال بود و چون این درست شد گوییم امتناع عدم او یا لذاته بود یا لغیره یا
لا لذاته و لا لغیره محال بود که لذاته بود زیراکه او مرکبست از اجزای متعاقب
گذرنده و هرچه چنین بود محال بود که او واجب لذاته بود و محال بود که واجب لا
لذاته بود و واجب لا لغیره زیراکه هرچه لا لذاته و لا لغیره بود وقوع او اتفاقی بود
و هرچه وقوع او اتفاقی بود عدم او ممتنع نبود لکن ما بیان کردیم که عدم زمان ممتنع
است پس نماند الا آنکه وجوب استمرار زمان از برای وجوب سببی بود پس آن سبب
اگر منتهی بواجب الوجود لذاته نرسد ممکن الوجود والعدم باشد و عدم او ممتنع نبود
و چون عدم او ممتنع نبود عدم معلول او هم ممتنع نبود پس باید که عدم زمان ممتنع نبود
لکن عدم او ممتنع است پس معلوم شد که زمان لا بد مستند است در وجود بموجودی
واجب الوجود لذاته تا از امتناع عدم آن واجب الوجود امتناع عدم زمان لازم آید پس
معلوم شد که دلالت زمان بر وجود واجب الوجود از دلالت جمله ممکنات ظاهرترست
و همانا ازینجاست که صاحب شریعت صلوات الله علیه فرمود که لا تسبوا الدهر فان
الله هو الدهر اگر **سایلی** گوید افتقار ممکن بموثر محالست و برین دلیلها بسیارست
اول آنست که تاثیر موثر در وجود یا آنگاه بود که موجود بود یا آنگاه بود که
معدوم بود روا نبود که تاثیر موثر در وجود وی در وقت وجود وی باشد والا لازم آید

که ایجاد موجود و تکوین کاین کرده بود و این محالست و روا نبود که در حال عدم
او بود زیراکه موثر آن وقت تاثیر کرده باشد که اثر از صفت عدم اصلی گشته
باشد و مادام که اثر معدوم بود همچنان بر عدم اصلی باقی باشد و چون تاثیر
موثر در حال وجود اثر محالست و در حال عدم هم محالست پس اصل تاثیر باید که خود
محال بود **سوال دوم** تاثیر موثر یا در ماهیت اثر بود یا در وجود اثر یا در موصوف
شدن ماهیت او بوجود او بود و این هر سه محالست پس تاثیر چیزی در چیزی باید
که محال بود **بیان آنکه** تاثیر موثر در ماهیت اثر محالست آنست که هر چیزی که تحقق
او موقوف غیری باشد از فرض عدم آن غیر عدم محقق آن چیز لازم آید پس اگر ماهیت
بودن ماهیت بتاثیر غیری باشد باید که از فرض عدم آن ماهیت از ماهیتی خود
منقلب گردد و این محالست زیراکه هرگز سواد از سوادی بیرون نرود و بیاض هرگز از بیاضی
منقلب نشود **و بیان آنکه** تاثیر موثر در وجود محالست آنست که وجود از آن جهت
که وجودست هم ماهیتی است پس اگر تاثیر موثر در وجود باشد از آن روی که وجو[د]
از فرض عدم آن موثر باید که ماهیت وجود منقلب شود پس این قسم هم از قسم متقدم
شود **و بیان آنکه** تاثیر موثر در موصوف شدن ماهیت بوجود هم محالست
آنست که این موصوف شدن روا نبود که صفت موجود بود والا آورا ماهیتی
بود و وجودی پس موصوف شدن ماهیت او بوجود زاید باشد بروی و آن
مودی باشد بتسلسل و این محالست و ایضا بتقدیر آنکه مسلم داریم که او
صفتی ثبوتی است بار دیگر از تقسیم متقدم در وی باز آید که تاثیر موثر یا در ماهیت

او بود یا در وجود او و چون این سخن معلوم شد پس سوال باز کردیم و گوییم تاثیر موثر
یا در ماهیت بود یا در وجود بود یا در موصوف شدن ماهیت بوجود و این هر سه
محالست پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود **سوال سیم** اگر چیزی در چیزی تاثیر کند تاثیر
کردن موثر در اثر یا عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر ذات هر دو بود اما قسم اول
باطلست از وجوه **وجه نخستین** آنست که ما توانیم که ذات واجب الوجود تصور
کنیم و ذات عالم تصور کنیم و ما را هنوز شک باشد که موثر در وجود این عالم از واجب
الوجود ست یا نه والمعلوم غیر ما هو غیر معلوم **وجه دوم** آنست که تاثیر چیزی
در چیزی نسبتی است میان ذات موثر و ذات اثر و نسبت میان دو ذات مغایر هر دو
ذات بود پس تاثیر موثر در اثر باید که مغایر ذات موثر و ذات اثر بود **وجه سیم**
آنست که ذات موثر موصوفست بدانک او موثر است در این اثر و ذات موثر نفس
خود موصوف نتواند بود و بذات اثر هم موصوف نیست پس باید که موثریت موثر
در اثر مغایر ذات موثر و ذات اثر باشد و چون این معلوم شد گوییم این مغایرت یا
سلبی باشد یا ثبوتی روا نبود که سلبی بود زیرا که موثریت نقیض لاموثریت است
و ببدیهه عقل میدانیم که لاموثریت نفی محض و عدم صرفست پس باید که موثریت
سلبی نبود بلکه ثبوتی بود پس گوییم ان ثبوتی یا جوهری قایم بنفس بود یا صفتی
قایم بغیر بود روا نبود که جوهری قایم بنفس بود زیرا که موثر بودن چیزی در
چیزی نعت و صفت ذات اثر کننده است و جوهری مباین و مفارق از وی نیست
پس پیدا شد که موثریت امری ثبوتی قایم بغیراست و هر چه چنین باشد او ممکن

لذاته واجب لغیره بود پس او را موثری باید پس تاثیر موثر در وی زاید بود بر
ذات وی و این موثری باشد بتسلسل و این محالست پس بسر سخن باز ایم و گوییم تا
چیزی در چیزی یا عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر هر دو بود و این هر دو قسم
محالست پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود **سوال چهارم** جواز از وجود متعلق باشد
بدو طرف وجود و عدم پس اگر جواز وجود موجب احتیاج وجود بود بموثر و مرجح
باید که جواز عدم موجب احتیاج عدم باشد بموثر لیکن این محالست زیرا که عدم نفی
محض است پس افتقار او بمرجح محال بود پس درست شد که جواز عدم حاصلست
و درست شد که عدم مفتقر نیست بهیچ مرجح پس درست شد که جواز علت حاجت
نبود **سوال پنجم** اگر جواز علت حاجت بودی باقی در حال بقا محتاج بودی زیرا که
جواز صفتی است لازم ماهیت جایزات و هر چه لازم ماهیت بود هرگز ماهیت
از وی خالی نبود پس جواز جایزات در حال بقا حاصل بود پس اگر جواز علت حاجت
بود باقی در حال بقا محتاج موثر بودی لیکن این محالست زیرا که تاثیر کردن در ذات باقی
تحصیل حاصل و تکوین کاین بود و این محالست اگر **سایل** گوید که تاثیر مقتضی در
بقاء او بود و بقاء او در زمان اول حاصل نبود و در زمان دوم حاصل شود پس بقاء
او حادث بود پس تاثیر موثر در این صفت حادث بوده باشد نه در ذات باقی لکن ما
بیان کردیم که جواز لازم ماهیت ذات باقی است اگر جواز علت حاجت بودی بایستی
که ذات باقی در حال بقا محتاج بودی و این محال باشد **سوال ششم** می بینیم که صور و
اعراض گاه موجود می شود بعد از عدم و گاه معدوم می شود بعد از وجود و این

ثبی

بس

محدث اگر لامرجح است پس ممکن محدث مستغنی باشد از موثر و اگر مرجح باشد آن مرجح
اگر هم محدث باشد تسلسل لازم آید و اگر قدیم بود از دو حال بیرون نبود یا آن بود
که کل ما لا بد منه فی الموثریه حاصل نبود در ازل یا همه حاصل بود اگر همه حاصل نبوده
بود پس حاصل شد تسلسل لازم آید و اگر کل ما لا بد منه من الشرایط و انتفا الموانع و
متممات العلیه در ازل حاصل بوده است و این محدثات بیش ازین نبود و این ساعت
حاصل شد بی هیچ مرجح که بسبب از وقت محدث از وقت عدم تحدد متمیز شود پس
اختصاص این وقت علی التعیین بدین محدث بی مرجح ممکن باشد لا عن مرجح و این مبطل این
سخن باشد که شما دعوی کرده اید که ممکن را مرجح باید والله اعلم جواب
از سوال نخستین آنست که تاثیر موثر در وجود هر دو معا باشد و هیچ یک را بر دوم
تقدم نباشد و آنچ سایل گفت که لازم آید که موثر ایجاد موجود کرده باشد که هم آن
سخن خطاست زیرا که ایجاد موجود آنگاه لازم آید که وجود اثر سابق بود در زمان
بر تاثیر موثر اما چون تاثیر موثر و وجود اثر هر دو معا باشد در زمان لازم محال
لازم نیاید و اما سوال دوم را جواب آنست که اگر در تاثیر چیزی در چیزی
شک و شبهتی است در تجدد صور و اعراض هیچ شکی نیست و این تقسیم شما بعینه
درین مقام قایم است زیرا که گوییم آنچ متجدد شد یا ماهیت بود یا وجود یا موصوف
شدن ماهیت بوجود بود اگر ماهیت متجدد شد لازم آید که مثلا سواد سواد نبوده
باشد پس سواد شود و این قلب ماهیات و حقایق باشد و این محال بود و اگر وجود
متجدد شد پس لازم آید که وجود وجود نبوده است و این ساعت وجود شد و این

بس

م

محالست و اگر موصوف شدن ماهیت بوجود متجدد شد آن موصوف شدن اگر عدم
محض است تجدد او معقول نبود و اگر موجود است او را ماهیتی باشد و وجودی
و آن سخنهای گذشته دروی باز آید پس معلوم شد که اگر این تقسیم حق باشد باید که
هیچ عرض و صفت بعد از عدم موجود نشود و بعد از وجود معدوم نگردد و چون
این سخن بر خلاف مشاهده است معلوم شد که این سخن باطلست و حق آنست که قدرت
باری تعالی اثر کننده است هم در ماهیات اشیا و هم در وجود اشیا و هم در موصوف
شدن ماهیات اشیا بوجود اشیا و اما سوال سیم را جواب آنست
که مثل این تقسیم که سایل تقریر کرده است در دفع بدیهیات حاصلست زیرا که سو
گوییم که اگر این ساعت تو موجود باشی بودن تو درین ساعت یا عین ذات تو بود یا
زاید بر ذات تو بود روا نبود که عین ذات تو بود زیرا که عین ذات ترا تعقل توانیم کردن
بی حاصل بودن تو درین ساعت و روا نبود که زاید بود و الا لازم آید درین ساعت
حاصل باشد پس حاصل بودن ازین زاید درین ساعت زاید باشد بروی و این تسلسل
انجامد و چون این هر دو قسم باطل شد باید که تو درین ساعت موجود نباشی و چون
این قسم در دفع بدیهیات می یابیم معلوم شد که این تقسیم شبهت باشد و حجت نبود
و اما سوال چهارم را جواب آنست که مراع نیست که جواز وجود بطرف
وجود و طرف عدم متعلق است لکن رجحان وجود بر عدم از برای تاثیر باشد و
رجحان عدم بر وجود از برای عدم تاثیر باشد و از اینجاست که گفته اند علة العدم
عدم العلة اما سوال پنجم را جواب آنست که باقی در حال بقا معلول موثر مبقی

فسطای

باشد نه بدان معنی که مبقی او را وجود دیگر دهد بل که بدان معنی که وجود اثر دایم
می ماند بدوام موثر و برین تقدیر ایجاد موجود لازم نیاید و اما سوال ششم را
جواب آنست که این سخن آنگاه لازم آید که موثر موجب بالذات بود
اما اگر موثر فاعل بالاختیار بود اشکال وارد نبود اینست جواب این سوالها و
بالله التوفیق **مقدمه سیم در بیان نفی دور** دور آن باشد که دو موجود بود
ممکن الوجود لذاته و این مرجح وجود آن بود و آن مرجح وجود این بود و جماعتی در
بطلان این سخن چنین گفته اند و آن آنست که موثر باید که متقدم باشد بذات بر اثر خود
پس اگر موثر باشد در آن و آن در وی موثر باشد در این و لازم آید که هر یک متقدم
بود بدو مرتبه بر خود و این محالست و بدانکه این سخن بنا است بر اثبات تقدم ذاتی
و ما را در آن بحثها دقیق است و اولیتر آنست که سخن تقدم ذاتی نگوییم لیکن گوییم
هر چه معلول چیزی بود محتاج آن چیز باشد پس اگر هر دو علت یکدیگر باشند هر
یک محتاج محتاج خود باشند و هر چه محتاج محتاج خود باشد لازم آید که محتاج
خود بود پس اگر هر یک علت آن دوم بود لازم آید که هر یک بخود محتاج بود لکن این
محالست که احتیاج صفتی اضافی است و اضافت جز میان دو چیز معقول نبود اگر
سایل گوید که اضافت و ثبوت هر یک علت وجود آن دوم است دلیل برین
آنست که از فرض وجود هر یک وجود آن دوم لازم است قطعا و از فرض عدم هر یک
عدم آن دوم لازم است قطعا پس باید که هر یک علت آن دوم باشد **جواب**
اگر گوییم اضافت را در اعیان وجود نیست اشکال مندفع باشد و اگر گوییم در اعیان

موجود اند گوییم وجوب ملازمت میان اضافت از برای ایجاد علت باشد **مقدمه
چهارم در بیان نفی تسلسل** و پیش از آنکه در تقریر این مطلوب خوض کنیم مقدمه
فرا پیش داریم که مدار تقریر مطلوب بدان محتاج است و آن مقدمه آنست که
علت موثر باید که موجود باشد حال وجود المعلول **و برهان این** آنست که اگر
علت متقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی باشد پس حصول
معلول بی علت بوده باشد و این محالست و اگر **سایل** گوید چرا روا نبود که علت
موجود باشد این ساعت ایجاب معلول کند در فردا پس حصول معلول در فردا بی
تاثیر علت نبوده باشد **جواب** گوییم این سخن که می گویند که علت درین ساعت
ایجاب معلول کند فردا محالست زیرا که ایجاب کردن علت مر معلول را صفتی است
اضافی و صفات اضافی آنگاه متحقق شود که هر دو مضاف حاصل باشند چون علت
این ساعت موجب معلول بود صفتی موجبی این ساعت حاصل بود و چون این
صفتی نسبی اضافی این ساعت حاصل بود باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل
بود و چون این مقدمه پیدا شد گوییم بر بطلان تسلسل اسباب و مسببات سه برهان
برهان اول آنست که اگر اسباب و مسببات همه نامتناهی بود باید که همه فی الحال
موجود بود بنا بر آن مقدمه که تقریر کردیم پس گوییم مجموع از اسباب و مسببات
یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود زیرا که هر جمله که فرض
کرده شود از جمله مفتقر هر یک از آحاد خود بود و هر یک از آحاد جمله غیر جمله بود پس
هر جمله که فرض کرده شود او مفتقر غیر خود بود و هر چه مفتقر غیر خود بود ممکن

[شدة]

[نست]

لذاته بود پس هر جمله که فرض کرده شود او ممکن لذاته بود وایضا چون جمله
مفتقر آحاد باشد و هر یک از آحاد این جمله ممکن لذاته بود و هر چه مفتقر باشد
بچیزی دیگر او ممکن لذاته است پس این جمله ممکن لذاته باشد پس مجموع و هم باحاد
و هر چه ممکن لذاته بود او را موثری باید مغایر پس این جمله را موثری باید که مغایر
او بود و مغایر هر یک از آحاد او بود و هر چه مغایر جملهٔ ممکنات بود و مغایر هر یک
از آحاد او بود او ممکن لذاته نبود و هر چه ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود پس معلوم
شود که جملهٔ ممکنات در سلسله حاجت منتهی باشد بموجودی واجب الوجود برهان
دوم که چون معلوم شد که این مجموع ممکن لذاته است گوییم هر چه ممکن بود او را موثری
باید و موثر در این مجموع یا نفس این مجموع بود یا چیزی دیگر که داخل بود در این مجموع
یا چیزی که خارج بود از این مجموع روا نبود که موثر در این مجموع عین این مجموع بود
لامتناع کون الشیء علة لنفسه و روا نبود که علت این مجموع چیزی باشد داخل در این
مجموع زیرا که هر چه علت مرکبی بود باید که علت این مجموع چیزی که افراد این مرکب بود
پس چون او علت این مجموع بود و او فردی از افراد این مجموع است لازم آید که او علت
خود و علت علت خود باشد والاول محال لامتناع کون الشیء علة لنفسه والثانی
محال لامتناع الدور پس درست شد که علت این مجموع نه عین این مجموع بود و نه چیزی
داخل در این مجموع پس باید که علت این مجموع چیزی باشد خارج از این مجموع و هر چه
خارج بود از مجموع ممکنات او از ممکنات نبود و هر چه ممکن الوجود نبود واجب
الوجود بود پس پیدا شد وجوب انتهای جملهٔ ممکنات بموجودی واجب الوجود

برهان سیوم آنست که اگر تسلسل اسباب و مسببات لا الی نهایة فرض کرده
شود هر اینه معلول اخیر حاصل باشد و خصم میگوید که موثر اول موجود نیست
پس ما از معلول اخیر لا الی بدایة یک جمله فرض کنیم و از پنج مرتبه از این جمله لا الی بدایة جمله
دیگر فرض کنیم ولابد باشد که این جملهٔ دوم کمتر باشد از جملهٔ نخستین بپنج عدد
پس از طرف اخیر اول این جمله با اول آن جمله مقابل شود و دوم این با دوم آن پس گوییم ما
همچنین تا که در جملهٔ زاید یافته شود یکی هم در مرتبهٔ او در جملهٔ ناقص یافته شود یا نشود
روا نبود که یافته شود والا لازم آن یکون الشیء مع غیره کهو لا مع غیره هذا محال
و اگر یافته نشود پس جملهٔ ناقصه منقطع شود و آن تفاوت در آن طرف که طرف معلول
است ظاهر شود زیرا که ما تطبیق در این طرف فرض کردیم پس باید که تفاوت در آن طرف
ظاهر شود پس این اسباب و مسببات در طرف بدایت متناهی شوند پس لابد بود از
وجود موثری که او اثر چیزی دیگر نبود بوجه پس این موثر اگر ممکن بود فقد وقع الممکن
لا المؤثر و هو محال و اگر واجب لذاته بود فهو المطلوب و چون این مقدمات مبرهن
شد پس اصل برهان باز کردیم و گوییم هیچ شک نیست که موجودی هست و هیچ شک
نیست که هر چه موجود بود یا واجب بود یا ممکن اگر واجب بود پس واجب الوجود موجود
بود و اگر ممکن بود ممکن را موثر باید و دور محالست و تسلسل محالست پس لابد بود از اثبات
موجودی واجب الوجود و بالله التوفیق

البرهان الثانی في اثبات واجب الوجود لا يستدل عليه بامكان الصفات

و تقریر این برهان آنست که
گوییم هم جسمها در ذات و ماهیت برابرند و چون چنین باشد هر صفتی که بر یک جسم روا

جود

مخصص
بود بر همه روا بود و چون چنین باشد جمله اجسام در جمله صفات محتاج باشند مخصص
و مرجح و چون چنین باشد باید که از مخصص و مرجح جسم نبود بس معلوم شد احتیاج
جمله اجسام در صفات بموثری که جسم نبود و این برهان بنا بر چند مقدمه است
مقدمه نخستین انست که جمله اجسام در ماهیت برابرند و برهان این انست که ما
توانیم که جسم را تقسیم کنیم و گوییم جسم یا فلکی باشد یا عنصری و لطیف بود یا کثیف
و گرم بود یا سرد و معلوم است که مورد تقسیم باید که مشترک باشد بین الاقسام کلها
بس باید که حقیقت جسم مفهومی باشد مشترک میان فلکی و عنصری و لطیف و کثیف
و معلوم است که این اختلافات بیشان بصفات و اعراض است بس معلوم شد که جمله
اجسام در ذات و ماهیت برابرند و بدانکه ما در این مقدمه سخنهاء دقیق است و آن را
در کتابها مطول شرح داده ایم **مقدمه دوم** انست که چون در ذات اجسام همه
متماثل باشند باید که هرچه بر یکی روا بود بر دوم هم روا بود زیرا که چون تفاوت
نیست میان اعداد در ماهیت البته و در ماهیت هیچ امتناع نیست از قبول آن صفات
لازم اید که هرچه بر یکی روا بود بر دوم هم روا بود اگر **سایلی** گوید گرفتم که میان
از اعداد در ماهیت هیچ تفاوت نیست لکن در تعین و تشخص تفاوت لازم باشد زیرا که
اگر تشخص این شخص از دوم را باشد بس این خود عین او باشد و دوی باقی نماند
بس بیدا شد که اگرچه در ماهیت مساوات حاصلست لکن در شخصیت و تعین
مساوات حاصل نیست و چون این درست شد گوییم چرا روا نبود که این شخصیت در
یک جانب معتبر باشد در مقتضی و در جانب دوم مانع باشد و برین تقدیر لا یلزم من

استواء الاعداد فی تمام الماهیة استواءها فی جمیع اللوازم و این سوال نیک ناقص است
جواب آنکس که او اعتقاد دارد که تعین امری عدمی است این سوال از وی
ساقط بود زیرا که عدم داخل نباشد در مقتضی و آنکس که اعتقاد کرد که امری ثبوتی
جواب او انست که از تعین لازم ماهیت نیست و الا کان یلزم ان یکون نوعه فی
شخصه بس امر عارضی ممکن الزوال باشد بس هرچه مانع او بود هم ممکن الزوال باشد
و چون این هر دو مقدمه درست شد بیدا گشت که هرچه بر عناصر جایز باشد بر افلا
هم جایز باشد بس خرق و التیام و انشقاق و فطور بر افلاک جایز بود و انقلاب الماء
ارضا والارض هوا و نارا هم جایز بود و این مقدمه هم چنانکه در معرفت افریدگار نافع
در تصحیح احوال قیامت هم نافع است **مقدمه سیم** انست که هر جسمی که فرض کرده
شود لابد او را حیزی باشد معین و لابد او را شکلی باشد معین و لابد باشد که یا لطیف
بود یا کثیف یا حار یا بارد بس اختصاص هر یک بدان صفات از جایزات باشد و هرچه
جایز باشد او را مرجحی و مخصصی باید چنانکه در دلیل مقدم اثبات کرده شد بس
افتقار جمله اجسام بمدبر و مقدر ثابت شد و از این مقدمه بیرون اید که صانع عا
جسم نیست و الا او هم محتاج مقدری بود و این مودی باشد بتسلسل بس
معلوم شد که عالم را صانعی است که نه جسم است و نه متحیز بس اگر خواهیم
که اثبات آن کنیم که واجب الوجود لذاته است هر انه بدان دلیل که در طریق مقد
تقریر کرده ایم محتاج گردد و بالله التوفیق **البرهان الثالث**
فی اثبات الصانع سبحانه و تعالی الاستدلال علی حدوث الجواهر والاجسام

(حاشیه: است — ک — است — لم — م)

وبیان این آنست که گوییم درست کردیم که اجسام عالم همه محدث اند و هر چه
محدث باشد او را محدثی باید پس لازم آید که جملهٔ اجسام عالم را محدثی باشد
اما بیان حدوث اجسام آنست که گذشته است و اما آنکه هر چه محدث
بود او را محدثی باید دو طریق است **طریق اول** آنست که گوییم هر چه محدث بود او
جایز الوجود و العدم لذاته بود و هر چه چنین باشد مفتقر باشد بمؤثر و مرجح
اما بیان آنکه هر چه جایز بود مفتقر باشد بمرجح گذشته است اما درین
مقام جز بیان یک مقدمه حاجت نیست و آن آنست که هر چه محدث بود جایز
الوجود لذاته بود **برهان** این آنست که هر چه محدث بود پذیرندهٔ عدم بود
و الا معدوم نبوده بودی و پذیرندهٔ وجود بود و الا موجود نشده بودی
و پذیرندگی از لوازم ماهیت است پس درست شد که هر چه محدث بود ممکن
الوجود لذاته بود اگر **سایل** گوید که محالست که هیچ ممکن الوجود باشد
و برین سه حجت است **حجت نخستین** آنست که وجود یا عین ماهیت بود
یا غیر او اگر عین ماهیت بود امکان معقول نبود زیرا که [illegible] گوییم که او پذیرندهٔ
عدم است آنگاه معقول بود که حقیقت او مقارن عدم معقول باشد و معلومست
که مقارنت وجود با عدم محال بود باید که مقارنت ماهیت او با عدم محال بود
و چون این مقارنت محال بود امکان مفتقر نشود اما اگر ماهیت غیر وجود باشد
محکوم علیه بالامکان یا ماهیت بود یا وجود یا موصوف شدن ماهیت بوجود و
این هر سه محالست اما آنکه روا نبود که محکوم علیه بالامکان ماهیت بود زیرا که

هر چه ممکن بود باید که مقارنت آن موصوف با عدم از صفت معقول بود پس
اگر ماهیت در ماهیتی خود ممکن باشد لازم آید که ماهیت با عدم از ماهیت
روا بود که جمع باشد و این محالست زیرا که جمع نقیضین معقول نبود اما
آنکه روا نبود که محکوم علیه بالامکان نفس وجود بود زیرا که چون حکم کنیم بر وجود
بلکه روا بود که از وجودی بیرون شود لازم آید که روا بود اجتماع وجود و
لا وجود و این محالست و اما آنکه روا نبود که محکوم علیه بالامکان موصوفیت
ماهیت بوجود بود آنست که همان سخن که در ماهیت و وجود تقریر کردم درین
قسم قایمست پس معلوم شد که امکان خود متصور و معقول نیست **حجت دوم**
آنست که اگر چیزی ممکن الوجود بود از امکان یا معدوم بود یا موجود اگر امکان
معدوم بود پس امکان خود نبود پس این نفی امکان بود و ایضا امکان
رافع امتناع است و امتناع عدم است و رافع عدم ثبوت بود اما اگر
امکان موجود بود ما جمله برهان یاد کردیم در جواب شبهت فلاسفه در مسئله قدم
عالم بر آنکه امکان روا نبود که موجود بود و چون این هر دو قسم باطل شد پیدا شد
که امکان نامعقول و نامتصور است **حجت سیم** آنست که اگر امکان ممکن الوجود
باشد پس ماهیت روا بود که موصوف باشد بوجود و روا بود که موصوف نبود
بوجود و بر آن تقدیر که موصوف نبود بوجود ماهیت متقرر باشد در حالی که خالی
باشد از وجود و این اثبات معدوم شی باشد و شما آنرا بدلیل ابطال کرده اید پس
پیدا شد بدین سه حجت که امکان معقول نیست و اما آنچه شما بر آن اعتماد کرده

که هرچه محدث باشد او جایز الوجود بود این سخن منقوض است بوجوه **اول**
انست که نزدیک شما انست که عرض مستحیل البقاست وجون روا است که موجود
بود پس در زمان دوم واجب العدم لذاته شود چرا روا نبود که معدوم باشد پس
در زمان دوم واجب الوجود لذاته شود **نقض دوم** انست که عالم بشرط انک
مسبوق باشد بعدم سبق زمانی ممتنع الوجود لذاته است فی الازل زیرا که اجتماع
ازل و نفی ازل محال لذاته باشد پس واجب الامکان لذاته باشد لم یزل زیرا که
امکان هر ممکن را واجب باشد و این امکان بفاعل نیست زیرا که هرچه بفاعل بود اگر
فرض عدم فاعل کرده شود ان حکم زایل گردد و امکان وجود محدث لم یزل اگر تقدیر
وجود فاعل کنیم و اگر تقدیر عدم او هرگز زایل نشود پس پیدا شد که ثبوت ان امکان
در ازل ممتنع لذاته بود و در لم یزل واجب لذاته باشد و این تجدد بر سبیل وجوب
بود نه بر سبیل جواز و نه موثر پس انچ شما می گویید که هرچه محدث بود جایز
الوجود لذاته بود و مفتقر بمرجح و موثر هر دو مقدمه منقوض شد **نقض سیم**
انست که هیچ شک نیست که زمان مرکب و مولف از انات متتالیاست و یقین
است که این ساعت بامداد نبود و بودن این ساعت بامداد ممتنع لذاته باشد زیرا که
این ساعت بامداد بودن محالست که این ساعت از ساعت در وجود بیاید پس هر انی
از زمان که در وجود اید واجب الحدوث لذاته و هر انی که بگذرد واجب الانقضا
لذاته بود پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست و این **سوال**
در معرضی دیگر تقریر توان کردن و ان انست که گوییم حقیقت واجب الوجود لذاته

انست که عدم او من حیث انه هو محال باشد و عدم زمان من حیث انه هو محال
است پس باید که زمان واجب لذاته باشد و **بیان** انچ عدم زمان لذاته
محال است انست که هرگاه که زمان معدوم شود لابد عدم او بعد از وجود او
بوده باشد و این بعدیت بزمان باشد پس هرگاه که عدم او فرض کرده شود از مجرد
فرض عدم او فرض وجود او لازم اید پس باید که فرض عدم زمان لذاته محال بود پس
زمان واجب الوجود لذاته باشد و هیچ شک نیست که زمان مرکبست از انات متتا
متعاقب پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست **جواب** مراد
ما از امکان انست که چیزی باشد چنانک استمرار او بر ان حال در زمان دوم
ممتنع نبود و نا ماندن بر ان حال هم در زمان دوم هم ممتنع نبود و چون مراد ما ان
لفظ امکان این باشد این اشکالات بر ما وارد نبود و چون این معلوم شد گوییم
ماندن او بر ان حال در زمان دوم معقولست و نا ماندن او بر ان حال در زمان دوم
هم معقول و چون هر دو باشد ترجیح را بمرجحی باشد و بدین تفسیر که شرح دادیم
از همه اشکالات ساقط باشد و بدان که چون بدین حجت ثابت شود که اجسام
محدثی است **سوال** مانعی چرا روا نبود که محدث اجسام موجودی
باشد جایز الوجود پس در دفع این احتمال ان سخنها که در برهان اول تقریر
کرده ام باز باید گشتن **طریق دوم** در بیان این دلیل انست که گوییم اجسام
محدث اند و هرچه محدث باشد او را محدثی باید و البته تعرض ان نکنیم که هرچه
محدث بود جایز الوجود بود و بیشتری از مشایخ متکلمان برین طریق بوده اند

د
لی

معقول
ص
ا ل

وکسانی که بدین طریق تمسک کنند دو گروه اند یکی از قوم که گویند علم باحتیاج
محدث بموجد وخالق ضروریست دلیل برانکه این علم ضروریست انست که
هر کس که بنائی بیند اراسته و پیراسته بعد از انکه نبوده باشد بید بهه عقل
بداند که این بنارا بانی باید واین عمارت را معماری باشد پس معلوم شد که این مقدمه
معلوم الصحة بالبدیهه است طریق دوم قول جماعتی که گویند این مقدمه
استدلالیست وطریق اثباتش از قیاس باشد بر شاهد زیرا که هم چنانکه حدوث فعل
ما علت حاجت فعل ماست باید که حدوث عالم علت حاجت عالم باشد بفاعل
ومشایخ معتزله اعتماد برین طریق کرده اند وبالله التوفیق البرهان
الرابع فی اثبات الصانع سبحانه وتعالی بالاستدلال بحدوث الصفات
وانرا علما حصر کرده اند در دو نوع دلایل انفس ودلایل افاق اما دلایل انفس
چنانکه استدلال بتکون حیوان از نطفه ودر کتاب کریم افرید کار تعالی سخن بسیار
است وبدین طریق تنبیه رفته است وتقریر این طریق انست که نطفه جسمی است
متشابه الاجزا متساوی الطبیعه فی الماهیة وتاثیر حرارت رحم وقوت کواکب
بنسبت با همه اجزای او متساوی وهر گاه که چنین باشد باید که ظهور اثر در جمله
اجزا بریک نوع باشد واز ینست که فلاسفه می گویند شکل بسایط باید که کره
باشد زیرا که چون قابل یکی باشد وموثر یکی بود فعل باید که متشابه باشد وچون
با وجود شرایط وموثرات ما در بدن انسان اعضای مختلف می بینیم باشکال و
طبیعت وخاصیت معلوم شد که انرا پدید اورده فاعل مختار بود واثر طبع

الخامس

٣٣

وعلت نبود واز جمله دلایل انفس اختلاف احوال اعضا ومنافع انست چنانکه در تشریح
باستقصا یاد کرده شده است واز جمله دلایل انفس احوال خلق در سعادت و
شقاوت وعلم وجهل وکم وبیشی وتوانگری وخوش دلی ودل تنگی واما
دلایل افاق چون اختلاف فصول وتغیر هوا در رعد وابر وباران وبرف واختلا
احوال نبات وحیوان واکثر دلایل که در کتب الهی چون توریت وانجیل وفرقان
مذکورست ازین نوع باشد زیرا که این نوع دلایل زود بخاطر رسد وعقل انرا
اسان دریابد اینست شرح دلایل اثبات صانع که تعلق بامکان وحدوث دارد و
جماعتی از قدمای فلاسفه اثبات صانع بطریق حرکت کرده اند واصحاب فیثاغورس
اثبات صانع بطریق خواص اعداد وارثماطیقی کرده اند وجماعت ارباب تصفیه و
ریاضت اثبات صانع بطریق کشف کرده اند وجماعت اهل تجارب اثبات صانع بطریق
اضطراری کرده اند چنانکه چون مرد محتاج مضطر شود واومید او از همه خلق منقطع
شود در وقت دل او تضرع وتواضع ودر خواست در اندوار ازانست که فطرت او
گواهی می دهد که او را مقدری ومدبری است اینست اشارت بانواع دلایل بر
سبیل اختصار وبالله التوفیق المسئلة الرابعة
فی ان الله تعالی قدیم ازلی باقی سرمدی بدانکه ما در مسئله سیم برهان گفتیم که
جمله ممکنات در سلسله حاجت بموجودی رسند واجب الوجود لذاته وهر چه
چنین باشد لابد ازلی باشد وابدی باشد پس ما را بعد ازین ذکر دلایل قدم وبقا
هیچ حاجت نباشد اما جماعتی که پیش از ما بوده اند این طریق که گفتیم نگفته اند

ف

ایشان را طریقها دیگر است و ما از راه تبرک این طریقها ایشان بیاریم بدانکه جمله
مشایخ اصول چون درست کردند که این عالم را صانعی است گفتند از صانع اگر محدث
باشد محتاج بود بصانعی دیگر و این بتسلسل انجامد و تسلسل محال باشد پس باید که
صانع عالم قدیم بود اگر سایل گوید برین سخن اشکالها است اشکال اول آنست
که چرا روا نداری که خالق این عالم محسوس چیزی باشد محدث و آن چیز را خالقی
قدیم بود و چون این چنین باشد تسلسل منقطع شود و این مذهب جماعت فلاسفه
است چنانکه گویند موجب و مدبر این عالم سفلی عقل فعالست و مدبر عالم علوی
عقولی دیگر و خالق این همه واجب الوجود و جماعتی از مفوضه می گویند مدبر
این عالم کواکب اند و خالق کواکب اله اعظم و فی الجمله این احتمال بدان برهان که یاد
کرده اند مندفع نشود اشکال دوم آنست که هر دو چیزی که موجود باشند
هر دو بهم باشند یا یکی سابق باشد بر دوم پس اگر باری تعالی و عالم هر دو بهم بوده
اند پس عالم قدیم بود والا محدث و اگر باری تعالی سابق بود بر عالم لا بد از سبق
قبول زیادت و نقصان حاصل باشد زیرا که فرض توانیم کردن حدوث این عالم قبل از
حدوث بمقدار عشرة ایام و توانیم فرض کردن حدوث این عالم قبل از حدوث
بمقدار عشرین یوما و ببدیهه عقل دانیم که دوم متقدم باشد بر فرض اول و ضعف
او باشد و فرض اول نصف فرض دوم باشد و هر چه قابل نقصان باشد محدود
و مقدر بود و چون درست شد که سبق باری تعالی بر عالم بزمان باشد گوییم اگر آن
سبق بمدتی متناهی باشد پس صانع محدث بود و اگر بمدتی نامتناهی باشد پس حدوث

فرض ...

عالم موقوف باشد بر انقضا مدت نامتناهی لکن انقضا نامتناهی محال بود
پس ما بینی که وجود عالم محال بودی و چون عالم در وجود آمد معلوم شد که تقدم
باری تعالی بر عالم بمدتی نامتناهی نبوده است اشکال سیم آنست که اولیت
و لا اولیت متقابلانند تقابل السلب والایجاب و هر چه چنین باشد هر یکی از دوم
متمیز باشند تمیز تام پس باید که ازل از ابد متمیز باشد و این تمیز آنگاه باشد که
منقطع بود که انقطع آخر ازل بود و اول ابد و آن محالست زیرا که اگر چنین بودی
اگر حدوث چیزی بیش از آن طرف که او اول ابد است کرده شود باید که او ازلی
شود بدین مقدار آن تقدم و این ظاهر الامتناع است پس باید که ازلی از ابدی جدا
نبود لکن ما بیان کرده ایم که جدا یکی بداست پس لازم آید که هر یکی از دوم متمیز بود
و هم متمیز نبود و این محالست جواب از سوال نخستین آنست که ما برهان
درست کنیم که صلاحیت تاثیر جز قدرت خدای تعالی را نیست و چون این مقدمه
مبرهن شد سخن اصحاب وسایط باطل شود و اما سوال دوم را جواب
آنست که ما در آغاز مسئله حدوث اجسام برهان بیان کرده ایم که تقدم بعضی اجزا
زمان بر بعضی دیگر نه بزمانست پس هم برین قیاس تقدم باری تعالی بر کل عالم نه
بزمان باشد و برین طریق این اشکال زایل باشد و اما سوال سیم را جواب
آنست که این سوال وارد است اگر این کس مثبت قدم عالم بود و اگر مثبت حدوث عالم
بود زیرا که آن کس که مثبت قدم عالم باشد مثبت وجودی ازلی بود و آن کس که مثبت
حدوث عالم باشد مثبت عدمی ازلی بود و چون این سوال بر همه تقدیرها لازم

م
ی
ست

لاجرم ساقط باشد واما از حجتها که گفته اند بر وجوب بقاء صانع سبحانه
وتعالی دو حجتست حجت نخستین انست که چون درست شد که قدیم است
اگر معدوم شود عدم او بفاعل بود یا بطریان ضد بود یا بزوال شرط بود واین هر سه
محالست اما انچ اعدام بفاعل محالست دلیل انست که قدرت صفت موثره است
وعدم نفی محض است پس اعدام بفاعل محالست واما انچ اعدام بطریان ضد
محالست زیرا که ضد باید که محدث بود وقدیم از محدث قوی تر بود پس اندفاع
محدث بسبب وجود قدیم اولیتر بود واما انچ اعدام بزوال شرط محالست
زیرا که هرچه شرط قدیم بود لابد هم قدیم بود وسخن در عدم ان قدیم چون سخن
در عدم قدیم اول بود واز تسلسل انجامد وچون هر سه قسم باطل بود عدم
قدیم محال بود حجت دوم انست که اگر عدم بروی روا بودی جایز الوجود
بود وهرچه جایز الوجود بود محدث باشد چنانکه در مسله حدوث درست
کردیم پس اگر عدم بروی روا بود محدث باشد وچون درست شد که محدث نیست
باید که قابل عدم نبود

المسئلة الخامسة

فی ان حقیقة الله سبحانه وتعالی مخالفة لسایر الحقایق لعین ذاته المخصوصة

بدانک جماعتی بزرگ از علما اصول بر انند که همه ذوات از ان جهت که ذاتند
برابرند وامتیاز هر ذاتی از دیگر ذوات از برای صفاتی باشد که ان ذات بدان
صفات مخصوص باشد پس بنا برین اصل که گفتند ذات باری تعالی از ان جهت که ذاتست
مساوی دیگر ذوات باشد وامتیاز او از دیگر ذوات از برای صفات الهیت است

چون قدم ووجوب ومنزهی وقدرت بر ایجاد یا صفت دیگر که معلوم خلق
نیست واختیار ما انست که ذات باری تعالی مخالف جملهٔ ذواتست لعینها
ولنفسها لا لصفة اخری وپیش از انکه درین برهان شروع کنیم مقدمهٔ فرا پیش
داریم که ما را درمیان مسله بدان حاجت افتد وان مقدمه انست که واجب
نیست که هرچیزی که مخالف چیزی دیگر بود ان مخالفت از برای صفتی باشد
وبرهان برین انست که ان دو صفت که علت مخالفت باشند تا میان ان دو صفت
مخالفت نیست یا هست اگر هیچ مخالفت نیست ممکن نبود که بسبب ایشان میان
ذوات مخالفت حاصل شود واگر میان ان دو صفت مخالفت حاصلست اگر ان مخا
لفت از برای دو صفت دیگر باشد بتسلسل انجامد واین محالست واگرنه از برای
صفتی دیگر باشد پس مخالفتی معقول شد میان دو چیز لذاتیهما لا لصفة غیرهما
ومقصود ما جز این نبود وچون این مقدمه معلوم شد گوییم ذات باری تعالی
از ان روی که تمام حقیقت اوست مع قطع النظر عن جمیع الصفات یا مساوی
دیگر ذواتست یا مساوی دیگر ذوات نیست اگر مساوی دیگر ذوات نیست پس
مخالفت لنفس الذات حاصلست واگر مساوی دیگر ذواتست وما درست کرده ایم
که هرگاه که ذوات متساوی باشند هرچه بر یکی روا بود بر همه روا بود وچون
چنین باشد ان صفت که ذات او بدان مخصوص است بر دیگر ذوات روا بود وان
صفت که دیگر ذوات بدان مخصوص اند بر ذات او روا بود پس اختصاص ذات او
علی التعیین بدان صفت علی التعیین از جایزات بود وان جایز اگر معلل نبود فقد

لفت

وقع الجابر د لعلة واگر معلل باشد سخن در از علت چون سخن در صفت نخستین باشد
واین مودّی باشد بدور یا بتسلسل واین هردو محالست پس درست شد که ذات
باری تعالی مخالف جمله ماهیتها است لعین ذاته المخصوصه **شبهت**
خصم آنست که جمله ذوات در حقیقت ذاتی برابراند وچون چنین باشد امتیاز
ایشان بصفت بود بیان مقدمهٔ نخستین بدو وجه است **دلیل اول** آنست که
چون ما اعتقاد کردیم کی این معلوم ذاتست خواه اعتقاد کنیم که قدیمست وخواه
اعتقاد کنیم که محدث است این معلوم شده بود که ذاتست متغیر نشود واگر
نه آنست که ذات از آن جهت که ذاتست در قدیم ودر محدث یک مفهوم دارد واگر
نه بقاء این علم علی جمیع التقدیرات ممکن نبودی **دلیل دوم** آنست که ما توانیم که
تقسیم ذات کنیم بواجب وممکن ومورد تقسیم مشترکست پس باید که حقیقت ذات
در واجب ودر ممکن یک مفهوم بود وچون درست شد که ذات قدیم وذات محدث
از آن جهت که ذاتند یک مفهومست لابد باشد که امتیاز ذات او از دیگر ذوات
بچیزی باشد زاید وآن چیز باید که صفت از ذات بود پس درست شد که امتیاز
ذات باری تعالی از دیگر ذوات بصفتست **جواب** معنی ذات آنست
که او قایم بنفس بود وقایم بنفس عبارتست از استغنا از محل واین معنی مفهوم
سلبی است ونزاع نیست که این قدر مفهوم مشترکست لکن از حقیقت که محکوم
علیه بهذا السلب است لنفسها مخالف دیگر حقایق است وبالجمله اگر گوییم که ذات
باری تعالی مخالف دیگر ذواتست لنفس تلک الذات واین مفهوم مشترک لازم از حقایق

مختلفه است هیچ محال لازم نیاید **اما** اگر گوییم که ذوات متساوی اند و
صفات مختلفه لازم از ذوات متساوی اند این سخن محال باشد والفرق ان
الاشیا المختلفة یجوز اشتراکها فی اللوازم اما الاشیا المتساویة یمتنع
اختلافها فی اللوازم وبالله التوفیق

المسئلة السادسة

فی ان وجود الله تعالی هل هو نفس حقیقته ام لا

مذهبها که درین مسئله ممکن است که گفته شود سه بیش نتواند بود زیرا که اگر گوییم
که وجود واجب بخلاف وجود ممکنست از آن جهت که وجودست وعلی هذا
یکون قولنا الموجود علی الواجب لذاته وعلی الممکن لذاته بالاشتراک اللفظی واگر
چنین گوییم بلکه مفهوم لفظ موجود در حق واجب وممکن یک معنی است واگر حق
این قسم باشد یا آنچ حقیقت وجودست در حق باری تعالی مقارن ماهیتی دیگرست
یا مقارن ماهیتی دیگر نیست پس بنا برین تقسیم سه قول حاصل شد **قول نخستین**
آنست که وجود باری تعالی عین ذات اوست ووجود ممکن عین ذات او وهم چنانک
واجب وممکن بماهیت مخالف یکدیگرند بوجود هم مخالف یکدیگر باشند **وقول**
دوم آنست که حقیقت وجود در حق واجب ودر حق ممکن یکی است لکن این مفهوم
در حق واجب الوجود مقارن ماهیت اوست وماهیت او غیر از وجودست و
مسلوم از وجودست **وقول سیم** آنست که حقیقت وجود در حق واجب و
ممکن یکی است وآنچ معنی وجودست در حق باری تعالی مقارن هیچ ماهیتی دیگر
نیست بلکه حقیقت ذات باری تعالی محض وجود بود بشرط التجرد عن الماهیات

نک

اما قول نخستین ابطال کردیم در مقدمه مسئله معدوم شی و قول
دوم اختیار ماست و مذهب جمع بزرگان مشایخ اصولیان و اما قول
سیم اختیار ابو علی سینا است و بنزدیک این قول درست نیست و ما در ابطال
این برهانها بسیار است برهان اول آنست که درست کردیم که وجود از راه
ماهیت وجودی یکی است و ابو علی سینا با ما موافق است در این مقدمه پس گوییم
وجود از آن روی که وجود است یا مقتضی آنست که عارض ماهیت باشد یا مقتضی
آنست که عارض ماهیت نبود یا نه مقتضی این است و نه مقتضی آن اگر حق قسم
اولست باید که همه وجودها عارض ماهیت باشد پس گفتن که وجود در حق باری
تعالی عارض ماهیت نیست خطا بود و اگر حق قسم دوم است پس باید که وجود
در هیچ صورت عارض ماهیت نبود لکن ما برهان درست کردیم که وجود در حق
ممکنات عارض ماهیت ایشانست و اگر حق قسم سیم است و آن آنست که وجود
نه مقتضی عروض باشد و نه مقتضی لا عروض پس هر دو قید صفت بروی روا
باشد و چون این هر دو قید صفت عرضی جایز الزوال باشد لابد معلل باشد
بعلتی منفصل پس تعین ذات واجب الوجود موقوف سببی منفصل باشد و این
محالست و این برهان قاطع است بر بطلان این قول و مذهب و برهان دوم آنست
که اگر تمام ماهیت باری تعالی وجودی باشد یا سلب ماهیت پس مبدأ ممکنات
یا وجود باشد یا این قید سلبی و یا مجموع هر دو و اگر وجود باشد پس باید که وجود
اخس الاشیا همچنان بود زیرا که وجود از آن روی که وجود است یکی است و اگر قید

سلبی باشد پس عدم مبدأ وجود بود و این محالست و اگر مجموع هر دو باشد
پس عدم جزو علت موجود بود و این هم محالست اگر سایل گوید چرا روا
نبود که آن وجود مجرد مستلزم صفتی باشد که بسبب آن صفت مبدأ ممکنات
بود جواب این تقسیم که گفته شده است در کیفیت استلزام آن صفت باز آید
زیرا که موثر آن صفت یا وجود بود یا آن سلب یا مجموع هر دو و برهان سیم آنست
که اتفاقست که حقیقت وجود متصور است تصور بدیهی و از بینست که اتفاق
محققان حکماست که وجود مستغنی است از تعریف بحد و رسم و اما
مجرد از ماهیت هم متصور است و چون این هر دو متصور بود مجموع هر دو
متصور بود و اتفاقست که ماهیت واجب الوجود متصور خلق نیست و محال
باشد که آنچه متصور باشد عین آن بود که متصور نبود پس معلوم شد که حقیقت
او غیر وجود مجرد است برهان چهارم آنست که در علم منطق درست شده است
که وجوب و امکان و امتناع کیفیات نسب موضوع است بمحمول مثلا گویی
الانسان یجب ان یکون حیوانا انسان موضوع بود و حیوان محمول و موصوف
بود اتصاف آن بحیوان بنسبتی است میان موضوع و محمول و وجوب کیفیت این
نسبت است پس چون گویی یجب ان یکون الباری تعالی موجودا حقیقت باری
تعالی موضوع بود و موجود که محمول باشد و موصوف شد آن حقیقت بدین
وجود رابطه و کون تلک الرابطة ممتنع التغییر از وجوب باشد و چون این
معلوم شد لازم آید که وجود البته معلوم نشود الا که ماهیت غیر وجود باشد

ق

شد

برهان پنجم ابو علی سینا گفت وجود ممکنات غیر ماهیتهای ایشانست و
دلیل او برین مطلوب آنست که ما می توانیم که ماهیتهای ممکنات بدانیم در
وقتی که وجود ایشان ندانیم پس مغایرة لازم باشد ما بین و همچنین توانیم که وجود
واجب الوجود بدانیم در وقتی که ماهیت او ندانیم پس مغایرة لازم باشد برهان
ششم مقدمهٔ آنست که ابو علی سینا و بیشتری از عقلا بروی اعتماد کرده اند
و آن آنست که هرگاه که افرادی باشند داخل تحت یک نوع حقیقی هر چه بر یکی روا
باشد بر همه روا باشد پس اگر ذات باری تعالی مجرد وجود بود هر چه او را
ممتنع بود باید که همه وجودها را ممتنع بود و هر چه دیگر وجودها را ممتنع
بود باید که او را هم ممتنع بود پس چون دیگر وجودها عارض ماهیتهای
خسیس اند و متغیر و فانی لازم آید که این معنی در همه وجودها جایز باشد
و همچنانکه وجود او قایم بنفس و متعالی و واجب الدوام است باید که این معنی
در همه وجودها جایز باشد و چون این سخن باطلست معلوم شد که این
مذهب باطل شد حجت ابو علی سینا آنست که اگر وجود باری تعالی
صفت ماهیت او بود هر چه صفت چیزی بود مفتقر بود بموصوف
و مفتقر بغیری ممکن لذاته بود و ممکن را سبب باید و سبب از وجود آن
ماهیت نبود و سبب متقدم باشد بوجود بر معلول پس لازم آید که ماهیت
متقدم باشد بوجود بر وجود خود و این محالست جواب همچنانکه
موثر متقدم باشد بر اثر قابل متقدم باشد بر مقبول پس اگر تقدم موثر بوجود

باید تقدم قابل هم بوجود باید پس ماهیات ممکنات که قابل وجود اند باید
که متقدم باشند بر وجود خود و اگر رواست که تقدم قابل بر مقبول بنفس
ماهیت بود نه بوجود چرا روا نبود که تقدم ماهیت که موثرست بر وجود
که اثرست بنفس ماهیت باشد نه بوجود

المسئلة السابعة فی انه تعالی لیس بمتحیز

در آغاز مسئلهٔ حدوث بیان
کردیم اگر متحیز منقسم باشد جسم بود و اگر منقسم نبود جوهر فرد بود و
ما را درین مسئله براهین بسیارست برهان اول آنست که هر چه متحیز بود
منقسم بود و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هر چه متحیز
بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هر چه ممکن الوجود نبود باید که متحیز
نبود اما بیان آنکه هر چه متحیز باشد منقسم بود این بنا است بر مسئلهٔ
نفی جوهر فرد و ما این مسئله بشرح بیاییم ان شاء الله اما بیان آنکه هر چه
منقسم بود ممکن الوجود بود زیرا که هر چه منقسم بود دو قسم در وی فرض توان
کرد و چون چنین باشد او مرکب باشد از اجزا و هر چه مرکب باشد از اجزا او بعض
هر یکی از اجزا بخود بود و هر یکی از اجزای او غیر او بود و هر چه مفتقر بغیر خود
بود ممکن لذاته بود پس پیدا شد که هر چه متحیز بود منقسم باشد و هر چه منقسم
بود ممکن لذاته بود پس لازم آید که هر چه ممکن لذاته نبود باید که متحیز نبود و
برهان دوم آنست که ما درست کردیم در مسئلهٔ حدوث اجسام که هر چه متحیز
بود محدث باشد و در مسئلهٔ قدم صانع درست کردیم که صانع عالم محدث نبود

پس گوییم اگر صانع متحیّز بود محدث باشد لکن محالست که محدث باشد پس محالست
که متحیّز باشد **برهان سیم** آنست که در مسئله حدوث اجسام درست کردیم که
هر جسم بود متناهی بود و هر چه متناهی بود قابل زیادت و نقصان
بود و هر چه قابل زیادت و نقصان بود هستی او بتخصیص مخصّص بود و هر چه
چنین باشد محدث بود پس هر چه جسم باشد محدث بود **برهان چهارم**
آنست که در مسئله اثبات صانع درست کردیم که هر چه متحیّز بود در ماهیت
مماثل دیگر متحیّزات باشد پس هر چه بر یکی روا بود بر همه روا بود پس تعیّن
حیّز او لذاته نبود پس لغیره باشد پس او مفتقر باشد بصانعی دیگر و هر چه
چنین باشد او خدای نبود **برهان پنجم** اگر جسم بود منقسم بود پس چنان باشد
که یک علم و یک قدرت بهمه اجزا قایم باشد یا هر یک جزء علمی علی حده و قدرتی
علی حده قایم بود و قسم اول محال بود زیرا که قیام یک معنی بمحال بسیار دفعة
واحدة محال باشد و قسم دوم هم محال باشد زیرا که لازم آید که هر یکی از آن اجزا
موصوف باشد بصفت الهیت علی سبیل الکمال پس لازم آید اثبات آلهه بسیار
و این محالست **برهان ششم** اگر جسم بود مساوی دیگر اجسام بود از راه جسمیت
ثم بعد المساواة فی الجسمیة اما ان یکون مخالفها من سایر الوجوه او لا یخالفها
البتة فان کان الاول کان ما به المشارکة مغایرا لما به الممایزة فیلزم وقوع الترکیب
فی ذاته وکل مرکب ممکن فالواجب لذاته ممکن لذاته وهو محال واما ان کان لا یخالفها
البتة فهو یکون مساویا لهذه الاجسام الممکنة فی تمام الماهیة فیلزم کونه ممکن الوجود

تعالی الله عنه

المسئلة الثامنة فی انه تعالی لیس فی مکان و لا فی جهة

آنکس که او گوید که باری تعالی در مکانست
لازم آید که بگوید که باری تعالی مماس عالم است یا محاذی عالم است اما اگر گوید
که باری تعالی در مکان نیست و با نفی مماسه و با نفی محاذاة بود این خلاف لفظی باشد
و بدانکه آن قوم که اثبات مکان کنند خدای تعالی را از دو قسم خالی نباشند یا
گویند مماس اجسام عالم است یا گویند مباین است و بر تقدیر مباینت یا از ما
متناهی بود یا نامتناهی و هر یکی ازین اقسام قومی اختیار کرده اند و این قسم
سیم که باری تعالی مباین است از عالم ببعد نامتناهی سخنی نامعقولست
زیرا که هر چه چنین باشد محصور باشد میان دو حاصر و هر چه چنین باشد نامتناهی
محال بود پس می نماید که آنکس که این قول گفته است اگر چه مثبتست بلفظ
لکن نافی جهتست از راه معنی و ما را بر نفی جهت و مکان براهین بسیارست
برهان اول هر چه در جهت بود یا در کوچکی بحدّی بود که جزو فرد باشد یا بزرگتر از
وی بود و قسم اول باتفاق باطلست و قسم دوم موجب انقسام بود در ذات او
و هر چه منقسم بود ممکن الوجود بود چنانکه برهان وی تقریر کردیم و این سخن
بعبارتی دیگر تقریر توان کرد و آن چنانست که گوییم اگر بر عرش بود یا محاذی
بود از سه حال بیرون نبود یا بزرگتر از عرش بود یا همچند عرش بود یا کوچکتر از عرش
بود اگر بزرگتر از عرش بود منقسم بود زیرا که در بزرگتر مثل کوچکتر یافته شود
و زیادت و اگر هم چند عرش بود چون عرش منقسم بود این مساوی او بود هم منقسم

بود و اگر گوید که جلتی از عرش بود یا در کوچکی چند جو هر فرد بود و این در غایت
حقیری بود و باتفاق جملهٔ عقلا این سخن باطلست و یا از وی بزرگتر بود
پس او هم چند جو هر فرد و زیادت بود پس منقسم بود پس پیدا شد که اگر
در مکان باشد بهمه تقدیرها محال لازم آید **برهان دوم** هر چه در مکان
باشد یا متناهی بود یا نامتناهی و قسم دوم محالست زیرا که در مسئله حدوث
اجسام بعد نامتناهی باطل کرده ایم پس باید که هر چه در مکان بود متناهی
باشد و هر چه متناهی باشد جانب یمین او در ماهیت یا مساوی جانب یسار
او باشد یا نباشد اگر مساوی باشد پس هر چه بر یک جانب او روا بود بر دوم
جانب هم روا بود پس هم چنانکه یک جانب ملاقی جهت بود جانب دیگر روا
باشد که ملاقی آن جهت باشد و چون چنین باشد حرکت بر وی روا بود و چون
حرکت بر وی روا بود عدم بر حصول او در آن حیز روا بود و هر چه عدم بر وی
روا باشد او محدث باشد و چون چنین باشد ذات او خالی نبود از حوادث
و هر چه خالی نبود از حوادث هم حادث باشد پس ذات او محدث بود و اگر
جانب یمین او مساوی جانب یسار او نبود هم مرکب باشد از دو جزو مختلف الماهیه
و لابد باشد که بجزوها منفرد برسد و هر یک از آن مفردات ملاقی آن دیگر باشد
بیک جانب پس صحت ملاقاه آن چیز بجانب دیگر باید که روا بود پس صحت حرکت
و تغیر ما را آید پس پیدا شد که هر چه در جهت بود محدث باشد **برهان سیم**
اگر ذات او در مکان خاص باشد یا بیرون آمدن از آن مکان ممکن باشد یا ممکن نباشد اگر

ممکن بود قابل حرکت و تغیر بود پس محدث باشد و اگر ممکن نبود بر مثال عاجزی
باشد که از جایگاه خود نتواند جنبید و این نقص باشد و نقص بر خدای
تعالی محال است **برهان چهارم** آنست که اگر در جهت باشد یا متناهی باشد از
همه جهات یا نامتناهی باشد از بعضی جهات و متناهی از دیگر جهات یا نامتناهی
باشد در همه جهات اگر نامتناهی باشد در همه جهات پس لازم آید که اجسام
عالم با ذات او آمیخته باشد تعالی الله عنه و اگر نامتناهی باشد در بعضی جهات
و متناهی بود در بعضی جهات دیگر این هم محالست زیرا که چون حقیقت ذات او
یکی بود در هر جهت لازم آید که حقیقت بود باید که متساوی بود پس اگر از یک جهت
متناهی بود از همه جهات هم متناهی بود و اگر از یک جهت نامتناهی بود از
دیگر جهت هم نامتناهی باید و اگر متناهی باشد من کل الجهات لابد او خالی
بود و خلق عالم در آن حیزها جایز بود و برین تقدیر ذات او تحت عالم بود و این
باتفاق محالست پس معلوم شد که حاصل شدن ذات او در مکان و حیز محالست
شبهت خصم دو نوع است یکی از عقل دوم از نقل **اما شبهت عقلی**
آنست که هر دو موجود که فرض کرده شود یا متداخل باشند یا متباین اما
متداخل چون جسم و عرض و اما متباین چون ذوات و اثبات هستی بخلاف
این دو قسم محالست و در عقل نمی آید **جواب** این شبهت بنا است بر دو
مقدمه **مقدمه نخستین** آنست که قسمت عقلی تقاضاء سه قسم میکند یکی
متحیز و دوم قایم بمتحیز سیم آنکه نه متحیز بود و نه قایم بمتحیز اما از دو

قسم اول اتفاقیست که هست و **اما** قسم سیم اگر کسی انکار کند از دو محال
بیرون نبود ما گوییم ببدیهه عقل میدانیم که وجود او محالست اگر دعوی بدیهه
کند این سخن باطلست زیرا که هر چه بدیهی البطلان باشد عقلا را در آن خلاف نبود
و اکثر عقلا این قسم اثبات کرده اند یعنی که فلاسفه میگویند ارواح فلکی موجوداتی
اند نه متحیز و نه قایم بمتحیز و همچنین میگویند ارواح انسانی نه متحیز است و نه
قایم بمتحیز و اگر امتناع این قسم ببدیهه عقل معلوم بودی اکثر عقلا آنرا اثبات
نکردندی پس دانستیم که دعوی بدیهه نتوان کردن در امتناع این قسم پس ابطال
او جز استدلالی نباشد **مقدمه دوم** آنست که این مقدمه که میگویند هر دو
ذات که باشند یا متداخلان باشند یا متباینان این سخن علی الاطلاق درست
نیست زیرا که احتمال دارد در دو ذات که هر دو متحیز باشند و احتمال دارد که هیچ
دو متحیز نباشند و احتمال دارد که یکی متحیز بود و یکی متحیز نبود اگر هر دو ذات
متحیز باشند لابد باشد که متداخلان باشند یا متباینان **اما** اگر هیچ یک متحیز
نبود محال باشد که کسی گوید این چنین دو ذات یا متداخلانند یا متباینان زیرا که
متداخلان آن باشند که هر دو در یک حیز باشند و متباینان آن باشند که هر یک در
حیزی دیگر باشند پس تداخل و تباین فرع آنست که در حیز باشند و چون هیچ
دو ذات در حیز نباشند بدیهیست که محال بود گفتن که ایشان متداخلانند
یا متباینان و همچنین اگر دو ذات باشند یکی متحیز دوم نا متحیز محال باشد گفتن
که ایشان متداخلانند یا متباینان و چون این هر دو مقدمه درست شد پس جواب

شبهت باز ایستیم و گوییم این کس که میگوید که خدای تعالی باید که در جهت
باشد یا دعوی میکند که این قضیه بدیهی اولیست یا مسلم میدارد که بدیهی
نیست و بر وی دلیل میگوید اگر دعوی بدیهی میکند بر وی دو سخن است ما را
یکی آنکه بدلیل درست کردیم که این بدیهی نیست دوم آنکه چون دعوی بدیهه می
کند حجت گفتن بر وی ضایع و بی فایده بود و اگر مسلم میدارد که بدیهی نیست
و استدلالیست آنچه گفته است دلیل نیست زیرا که آنچه میگوید که هر دو ذات
که فرض کرده شوند یا متداخلان باشند یا متباینان ما برهان قطعی درست کردیم
که این سخن آنگاه حق بود که این هر دو ذات در مکان باشند پس صحت این مقدمه
موقوفست بر اثبات آنکه باری تعالی در مکانست پس چون اثبات آنکه باری
تعالی در مکانست بدین مقدمه کنند این دور باشد و دور باطل باشد و هر کس
را که انصاف باشد و فهم داند که این جواب وافی و کافیست از این شبهت
اما شبهت نقلی آنست که در قرآن و اخبار الفاظی آمده است که موهم جهت
باشد و بدانکه ما را در جواب این نوع سخن اصلیست و آن آنست که هر گاه که ظاهر
نقلی مشعر باشد و دلیل عقلی قطعی قایم شود بر نقیض این چهار قسم بیش نبود
یکی آنکه هم تصدیق عقل کنیم و هم تصدیق نقل و این محالست و الا تصدیق نقیضین
لازم آید دوم آنکه تکذیب هر دو کنیم و این هم باطلست و الا تکذیب نقیضین
لازم آید سیم آنکه نقل بر ظاهر کنیم و تکذیب عقل کنیم و این محالست زیرا که دلیل
عقلی اصلست مر دلیل نقلی را پس اگر تکذیب عقل کنیم ابطال اصل کرده باشیم و چون

اصل باطل شد فرع هم باطل شود پس نه عقل ماند نه نقل چهارم انست که تصدیق
دلایل عقلی کنیم و دانیم که مراد خدای تعالی ازان الفاظ از ظواهر نیست بلکه چیزی
دیگرست و این قسم خواست و چون این درست شد مرد اصولی برهانی را بتفاصیل
ان تاویلات هیچ کار نبود اینست خلاصه سخن عقلی درین باب واما تاویلات
ایات علی سبیل التفصیل در تفسیر بزرگ خود یاد کرده ایم علی سبیل الاستقصاء بتوفیق
الله تعالی

المسئلة التاسعة فی انه سبحانه وتعالی یستحیل ان یحل ذاته فی شیء و یستحیل ان یحل صفة من صفاته

بدانکه ترسایان گویند که صفت علم حق
در عیسی علیه السلم حلول کرد و جماعتی از جاهلان باشند که گویند ذات او در بدن
شخصی یا در روح شخصی حلول کند و این سخن نزدیک عاقلان باطلست و برهان بطلان
این انست که اگر ذات او یا صفتی از صفات او در چیزی حلول کند ناچار باشد که ان
حلول جایز باشد یا واجب اگر واجب باشد محتاج محل بود و هر محتاج غیری باشد
ممکن الوجود باشد پس واجب اید که واجب الوجود ممکن الوجود بود و این محالست
و اگر این حلول جایز بود چنانک قبل الحلول و بعد الحلول هیچ تغییر در ذات و صفات
او در نباید پس از خود نفی حلول باشد **شبهت نصاری** انست که
عیسی مرده زنده کرد و این چنین قوت آدمی نتوان کردن **جواب** ان بود
که از مرده زنده کردن فعل خدای باشد لکن بر وفق دعوی عیسی حاصل شد از برای
اظهار معجزه او ع و مرا درین مسئله با ترسایی مناظره افتاد اورا گفتم مسلم می
داری که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید گفت بلی گفتم حلول روا می داری فی

الجمله پس دلیل چیست که در زید و عمرو حلول نکرده است بلکه دلیل چیست که
در حیوانی خسیس که فرض کرده شود حلول نکرده است گفت این سخن لایق تو
نیست زیراکه ما این حلول در حق عیسی از برای ان اثبات می کنیم که در حق او مرده ز
کردن ظاهر شد و چون این معنی در حق زید و عمرو یافته نمی شود چگونه این حلول
اثبات کنیم اورا گفتم من ترا اول گفتم که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید ترا
مسلم داشتی و چون این سخن مسلم داشتی ترا این جواب سود ندارد زیراکه مرده
زنده کردن نزدیک تو دلیل حصول ان حلول است و در حق زید و عمرو و گربه و موش
این دلیل یافته نمی شود و لکن چون از عدم دلیل عدم مدلول لازم نمی اید از انج گربه
و موش زنده نمی کند عدم حلول لازم نیاید پس ترا ممکن نباشد جزم کردن بنفی
حلول در حق گربه و موش نصرانی منقطع شد **جواب دیگر** گفتم اگر بر دست
عیسی مرده زنده شد بر دست موسی عصا ثعبان شد و چوب را ثعبان کردن عجب
تر از مرده زنده کردن و چون در حق موسی علیه السلم هیچ حلول نبود در حق عیسی
علیه السلم همین باشد والله ولی التوفیق **و بدانکه جماعتی دیگر** از جهال دعوی
اتحاد کنند و اتحاد خود مطلقا محالست زیراکه در وقت اتحاد یا هر دو موجود باشند
یا هر دو معدوم شوند یا یکی موجود باشد و دوم معدوم شود اگر هر دو موجود
باشند پس دو باشند نه یکی و اگر هر دو معدوم شوند و سیمی پدید اید پس ان اتحاد
نباشد بلکه این هر دو پیشین فانی گشته باشند و سیمی حاصل شده باشد و اگر یکی
مانده بود و دوم فانی شده اتحاد هم محال بود زیراکه موجود و معدوم متحد شو

لازم آید که وجود علم باشد و علم وجود و این محالست پس پیدا شد که اتحاد
محالست و بالله تعالی التوفیق ه

المسئلة العاشرة

فی بیان انه تعالی یمتنع ان یکون محلاً للحوادث مشهور است که کرامیان روا
دارند حدوث صفات در ذات باری تعالی و دیگر طوایف روا ندارند و بدانکه
کرامیان می‌گویند که بیشتری فرق عقلا این معنی روا دارند اگرچه بزبان منکر
آن باشند واما معتزله مذهب ابو علی و ابو هاشم آنست که اگرچه ارادت و
کراهت لا فی محل باشد اما صفت مریدی و کارهی در ذات خداوند پدید آید
و این هردو صفت حادثست و همچنین چون مرئی و مسموع حاضر شود صفت
مدرکی در ذات حق تعالی حادث شود لیکن معتزله لفظ حدوث نگویند و لفظ
تجدد گویند اما این مضایقه است در مجرد عبارت اما معنی متفق علیه است
واما ابو الحسین بصری او می‌گوید که ذات باری تعالی موجب صفت عالمی است
بشرط حضور معلوم چون معلومات متجدد می‌شود عالمیات در ذات متجدد می
شود پس باری تعالی محل حوادث باشد واما اصحاب اشعری می‌گویند حکم عبارتست
از تعلق خطاب شرع پس می‌گویند نسخ حکم یا رفع حکم باشد یا انتهاء حکم و علی
التقدیرین این تغیرست در تعلقات و می‌گویند علم خدای تعالی یکی است نا
متغیر لکن قبل وقوع المعلوم تتعلق بانه سیقع و بعد وقوعه یزول ذلک التعلق
و یصیر متعلقاً بانه کان واقعاً و این تصریح است بتغیر این تعلقات و می‌گویند
قدرت خدای تعالی متعلق بود از ازل تا ابد بایجاد موجودی معین چون ایجاد

کرد آن مقدور در وجود آمد آن تعلق منقطع شود زیرا که اگر آن تعلق باقی ماند
پس لازم آید که قادر باشد بر ایجاد موجود و این محالست پس اگر بعد از وجود
مقدور تعلق قدرت باعدام حادث شود و چون معدوم کرد آن تعلق زایل
شود و تعلق قدرت بارادت حادث شود و همچنین ارادت از ازل تا ابد
متعلق بود بترجیح آن موجود معین چون این چیز مرجح شد و در وجود آمد آن تعلق
باقی نماند پس این هم نوع تغیری است و اتفاقست که روا نبود که معدوم مرئی
باشد یا مسموع پس باری تعالی در ازل رائی غیر خود نبود و سامع کلام غیر خود
نبود پس در لایزال غیر خود بدید و کلام غیر خود بشنید و اگر جاهلی التزام کند که
معدوم مرئی و مسموع باشد گوییم این سخن دافع سوال نیست زیرا که در ازل معدوم
را موجود می‌دید یا موجود نمی‌دید اگر معدوم را موجود می‌دید پس از غلط
باشد و بر خدای محال بود و اگر معدوم را موجود نمی‌دید و در لایزال موجود می
بیند از اشکال باز نامد اما فلاسفه که دورترین قوم‌اند از این مذهب
ایشان از راه حقیقت هم قایل‌اند بدین قول و از جهات است که بنزدیک ایشان اضافات
موجودست در اعیان فعلی هذا کل حادث یحدث فان الله تعالی یکون موجوداً معه
فیثبت تعالی مع ذلک الحادث وصف اضافی حدث فی ذاته وابو البرکات بغدادی
که از اکابر فلاسفه است از جمله متاخران او در کتاب معتبر صریح می‌گوید که ارادت
محدث و علوم محدث در ذات حق تعالی حادث شود و چون این تفصیل تامل کرده
شود معلوم کرده که اکثر فرق عقلا این معنی اثبات می‌کنند لکن بزبان منکر باشند

وبدانک صفات بر سه قسم است یک نوع صفات حقیقی عاری از
اضافت وان چون سواد و بیاض و امثال ان باشد قسم دوم صفات حقیقی که اضافت
از لوازم ان باشد چون علم و قدرت زیرا که علم صفتی است حقیقی و او هر اینه متعلق باشد
بمعلوم وان تعلق اضافتی باشد میان علم و معلوم و قدرت صفتی است حقیقی و او
متعلق باشد بمقدور قسم سیم مجرد نسب و اضافت وان تقدم چیزی بر چیزی
و تاخر چیزی از چیزی باشد واگر شخصی از یک جانب تو بنشیند تو میمن او باشی واگر
برخیزد و بجانب دیگر باز اید تو یسار او گردی و عقلا را خلافست در انک این نسب و
اضافات را در اعیان وجود هست یا نه و چون این معلوم شد گوییم ان تغیر نسب و
اضافات گزیر نیست لکن چون نسب و اضافات را در اعیان وجود نبود این معنی فی
الحقیقه حدوث حوادث در ذات باری تعالی نبود و اما حدوث صفات
حقیقی در ذات باری تعالی کرامیان اثبات می کنند و دیگر طوایف منکر اند پس فرق
میان مذهب ایشان و میان مذهب دیگر طوایف ظاهر شد وبالله التوفیق
وبدانک ما را دلیل بسیارست بر فساد قول کرامیان برهان اول انست که هر
صفت حق باشد باجماع جمله عقلا باید که از صفات کمال و نعوت جلال باشد پس اگر
صفتی از صفات حق محدث باشد ان صفت بیش از ان نبوده باشد و نابود صفت
کمال نقصان باشد و نقصان بر خدای محالست پس حدوث صفت در ذات باری تعالی
محال باشد برهان دوم انست که اگر ذات باری تعالی قابل صفت محدث باشد ان
قابلیت در ازل حاصل باشد و چون ان قابلیت ازلی بود صحت حدوث حادث باید که

ازلی باشد لکن صحت حدوث حادث در ازل محالست پس باید که ذات باری تعالی
قابل حوادث نباشد و ما را در بیان این دلیل سه مقدمه حاجت می افتد مقدمه
نخستین انست که اگر ذات باری تعالی قابل صفت محدث باشد ان قابلیت در ازل
حاصل باشد و دلیل بر صحت این مقدمه انست که اگر این قابلیت از لوازم ذات
نبود از عوارض باشد پس ذات قابل ان قابلیت بود و سخن در دوم چون سخن در اول
باشد پس لازم مودی باشد باثبات قابلیات نامتناهی و این محالست پس معلوم شد
که ان قابلیت از لوازم ذات باری تعالی بود مقدمه دوم انست که اگر قابلیت
صفت محدث ازلی باشد صحت صفت محدث باید که ازلی باشد و دلیل برین انست
که موصوف شدن چیزی بچیزی نسبتی است میان ذات موصوف و ذات صفت و
نسبت میان دو چیز محال باشد که حاصل شود الا انگاه که ان چیز حاصل شود پس
امکان این نسبت هر اینه مشروط باشد بامکان این هر دو مضاف و چون این درست
شد که امکان موصوف شدن بان صفت حاصل بود در ازل لازم اید که امکان حصول
صفت حاصل باشد در ازل و چون صفت محدثست لازم اید که حصول صفت محدث در
ازل ممکن باشد مقدمه سیم انست که حدوث صفت در ازل محال باشد و دلیل برین
انست که حدوث اقتضاء ان کند که مسبوق باشد بغیر و ازل اقتضاء ان کند
که مسبوق نباشد بغیر و جمع کردن میان هر دو محال باشد و چون این هر سه
مقدمه مقرر گشت ظاهر شد که ذات باری تعالی محال باشد که محل حوادث
باشد اگر سایل گوید این سخن منقوض است بتغیر اضافات و دیگر منقو

است بصحت تاثیر قادر بقدرت از آنجه فعل لایزالی **جواب** گوییم اما
تعلقات از باب نسب و اضافاتست و آن امر اعیان وجودی نیست و الا
تسلسل لازم آید و اما قادر واجبست که متقدم باشد بر مقدور و لکن قابل
واجب نیست که متقدم باشد بر مقبول بلکه واجبست که مقارن مقبول بود
پس فرق ظاهر شد و بالله التوفیق **برهان سیم** آنست که خلیل صلوات
الله و سلامه علیه گفت لا احب الآفلین و افول تغیر بود پس باید که تغیر بر
خدای تعالی محال باشد **حجت کرامیان** آنست که دلیل گویند بر حدوث
کلام و ارادت و سمع و بصر خدای تعالی گویند این صفات باید که قایم باشد
بذات باری تعالی زیرا که صفت باید که قایم باشد بذات موصوف پس
لازم آید که محل حوادث باشد و ما در مسئله کلام و ارادت بیان کنیم که آن
صفات قدیم اند نه محدث پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق ه ٥٥

المسئلة الحادیة عشر في بیان کونه تعالی قادرا

مذهب مسلمانان آنست که تاثیر باری تعالی در عالم بحکم قدرت و اختیار
است و مذهب فلاسفه آنست که تاثیر او در عالم تاثیر ایجابست چون تاثیر
آفتاب در روشنایی و تاثیر آتش در گرمی و پیش از آنک در مقصود خوض
کنیم مقدمه فرا پیش داریم در **بیان** حقیقت قادر گوییم قادر آن ذات
باشد که فعل و ترک از وی جایز بود بحسب دواعی و ارادت چنانک آدمی اگر خواهد
که برود تواند و اگر خواهد که نرود هم تواند و رفتن و نا رفتن موقوف باشد بر

ارادت **اما** اثر کردن آتش در گرمی بخلاف اینست زیرا که اثر کردن او
در گرمی موقوف نیست بر ارادت او بلکه لذاته است و بدانک فلاسفه را درین
مقام سوالهاست **سوال اول** آنست که ما این قادر که رواست که از وی
فعل صادر شود و رواست که ترک صادر شود رجحان یک طرف بر دوم یا موقو
ف
هیچ مرجح نبود یا موقوف مرجح باشد روا نیست که از رجحان هیچ
مرجح باشد بلکه دلیل **اما** دلیل اول آنست که اگر رجحان بی مرجح روا
بود پس نفی صانع لازم آید **اما** دلیل دوم آنست که ما از خود می یابیم
که تا در دل ما قصدی و ارادتی بفعل پدید نیاید فعل کرده نشود و تا در دل
کراهیتی و نفرتی پدید نیاید ترک راجح نشود و هر بار که ارادت فعل و
رجحان
ترک برابر شود هیچ رجحان ظاهر نشود مرد متحیر ماند پس معلوم شد که ر
یک طرف فعل و ترک بر دوم طرف موقوف مرجح باشد و چون این پیدا شد گوییم
چون مرجح فعل تمامت حاصل شد یعنی قدرت حاصل باشد و ارادت جازم
و بی فتور حاصل باشد و وقت و آلت و مصلحت حاصل باشد و هیچ مانع نه
عقلی و نه شرعی باقی نبود حصول این همه شرایط یا ترک ممکن باشد و یا روا
نباشد اگر ممکن بود پس با حصول این همه موجبات هم فعل و هم ترک روا بود پس
رجحان فعل را بر ترک مرجحی دیگر باید و سخن در مقام دوم چون سخن در مقام اول
بود و این بتسلسل انجامد و آن باطلست پس پیدا شد که هرگاه که این جمله
جب
موجبات از قدرت و داعی و شرایط و انتفاء موانع حاصل باشد صدور فعل وا

باشد و هرگاه که یکی ازین قیدها مختل شود صدور فعل محال باشد پس
فاعل در آن وقت که فعل از وی در وجود آمد واجب التأثیر بود و در آن وقت
که در وجود نیامد ممتنع التأثیر بود و برین تقدیر هیچ فرق نماند میان موجب
و مختار بلکه فرق اینست که شرایط تأثیر ما در افعال ما رواست که متغیّر شود
لاجرم گاه فاعل شویم و گاه تارک و امّا شرایط تأثیر ذات باری تعالی در
افعال روا نیست که متغیّر شود لاجرم باید که او موثر باشد اینست
سوال عظیم فلاسفه و حاصل سخن ایشان که موثر جز موجب معقول
نیست زیرا اگر کل ما لابدّ منه حاصل باشد صدور فعل واجب بود و اگر کل
ما لابدّ منه حاصل نباشد صدور فعل ممتنع باشد و تذییل ایشان اینست که
مجموع قدرت با داعی علت تامّ است موجبه مر فعل را سوال دوم اینست که مذهب
درست اینست که تغیّر بر صفات حق جایز نیست و علم قدیم محالست پس
چون ارادت باری تعالی و قدرت او از ازل الی یومنا هذا متعلق بود بایجاد
این فعل معیّن و تغیّر آن تعلق محال باشد پس برین تقدیر محال بود که باری
تعالی موجب این فعل نبود پس موجب بالذات باشد و فاعل مختار نبود سوال
سیم نه مذهب درست اینست که خلاف معلوم خدای تعالی محال الوقوع
است پس چون عالم بود بوقوع عالم در وقت معیّن و عالم باشد بعدم او در
دیگر اوقات پس قادر نباشد بر ترک ایجاد در وقت وقوع و بر فعل در وقت عدم پس
قادر نباشد بلکه موجب باشد سوال چهارم ترک فعل عبارتست از آنکه فعل بر عدم

اینست ص

اصلی بماند و عدم صحت مقدوری نماند زیرا که قدرت صفت است موثره و
عدم نفی محض است پس عدم را صلاحیّت مقدوری نبود و ایضا باقی در حال
بقا مقدور نبود پس عدم در حال بقا هم مقدور نبود و چون ترک فعل عبارتست
از آنکه فعل بر عدم اصلی و عدم اصلی را صحّت مقدوری نیست هم از آن جهت
که عدم است و هم از آن جهت که باقی است پس معلوم شد که ترک البته صحت
مقدوری نماند پس تأثیر قدرت جز در ایجاد نبود و قدرت را البته صلاحیّت
ترک نبود و هر چه چنین باشد او موجب بالذات بود پس معلوم شد که فرق
کردن میان موجب و میان قادر محالست جواب از سوال نخستین متکلمان را درین
موضع دو قولست یکی اینست که صدور فعل از فاعل موقوف داعی باشد و
قول دوم اینست که صدور فعل از فاعل موقوف داعی نیست امّا
قول اوّل تقریر او چنانست که فعل موقوف داعی باشد لکن عند حصول الداعی
واجب الوقوع نشود و الحاصل ان الفعل یصیر عند الداعی اولی بالوقوع ولکن لا
ینتهی تلک الاولویّة الی حد الوجوب وبالجمله مدار برین سخن دو اعتراض است
اعتراض نخستین اینست که در آن وقت که فعل و ترک متساوی بود رجحان فعل بر
ترک محال بود برین قول و الّا رجحان موقوف داعی نباشد و این قول اینست که رجحان
موقوف داعی است و چون در وقت تساوی رجحان محال بود در وقت مرجوحیّت
اولیتر که وقوع طرف مرجوح محال بود و چون طرف مرجوح محال الوقوع بود
لابد طرف راجح واجب الوقوع بود لانه لا خروج عن طرفی النقیض اعتراض دوم

انست که با حصول کل مرجحات اگر فعل واجب الوقوع نبود ما فرض توانیم کرد که
با حصول آن مرجحات گاه فعل واقع شود و گاه فعل واقع نشود و لابد باشد
که نسبت کل آن مرجحات با هر دو زمان برابر بود پس امتیاز وقت وقوع از وقت
لا وقوع ما موقوف مرجحی بود یا موقوف مرجحی نبود اگر موقوف مرجحی بود پس
آن حاصل بوده است قبل انضمام هذا القید ما کان مرجحا تاما وکنا قد
فرضناه مرجحا تاما هذا خلف ثم ننقل الکلام الی حصول الاثر بعد هذا القید
فان کان جایزا اعاد التقسیم الاول وافتقرنا الی قید آخر ولزم التسلسل و اگر
امتیاز وقت وقوع از وقت لا وقوع موقوف هیچ مرجح نباشد و نسبت کل
آن مرجحات با هر دو وقت برابر بوده است پس اختصاص یک وقت بوقوع و دوم
بلا وقوع ترجیح یک طرف ممکن متساوی باشد بر دوم طرف نه هیچ مرجح و این محالست
پس ثابت شد و اعتراض این دو قول باطل شد **اما** قول دوم و آن انست که
صدور فعل از قادر موقوف داعی نباشد و این اختیار اکثر علماست و تقریر آن
سخن انست که گفتند العطشان اذا خیر بین شرب قدحین متساویین من جمیع
الوجوه فانه یختار احدهما لا لمرجح وکذلک الجایع اذا خیر بین اکل رغیفین متساویین
من جمیع الوجوه والهارب من السبع الضاری اذا عن له طریقان فانه یختار
احدهما لا لمرجح و بدین قول آن اشکال که فلاسفه گفته اند ساقط شود **اما**
سوال دوم و آن انست که قدرت و ارادت باری تعالی از ازل تا امروز
متعلق بوده است با یجاد فعلی معین پس این تعلق ازلی بود پس عالم بروی محال

بود پس باید که قادر نبود بر ترک و چون چنین باشد موجب باشد **جواب**
انست که گوییم معنی مختار آن نبود که با اختیار فعل و ترک از وی متصور باشد
زیرا که آن خود محال باشد لکن آنست که اختیار فعل و اختیار ترک کل واحد منهما
بدلا عن الآخر از وی ممتنع نبود و در حق باری تعالی این معنی معقولست **اما**
سوال سیم را جواب انست که اگر قدرت و ارادت تعلق گیرد بایقاع فعل در زمان
معین علم تعلق گیرد بوقوع آن فعل در آن زمان و اگر قدرت و ارادت تعلق
گیرد بایقاع فعل در زمانی دیگر علم تعلق گیرد بوقوع فعل در زمانی دیگر پس
تعلق علم بوقوع فعل در زمان معین تبع تعلق قدرت و ارادتست بایقاع فعل در
زمان معین و چون چنین باشد علم مانع قدرت و ارادت نبود **واما سوال چهارم را**
جواب انست که قدرت و داعی حاصل باشد با آنکه فعل باقی ماند بر عدم
اصلی و بدین وجه که گفتیم آن سوال ساقط شود و چون از این مقدمه فارغ شدیم
در مقصود شروع کنیم و گوییم **دلیل** بر آنکه باری تعالی قادرست انست که
درست کردیم که عالم محدثست و محدث را موثری باید قدیم پس گوییم تاثیر آن
موثر در وجود عالم یا بر سبیل ایجاب ذاتی بود یا بر سبیل تاثیر اختیاری روا نبود
که آن تاثیر بر سبیل وجوب ذاتی بود زیرا که تاثیر از علت یا بر شرط موقوف بود
یا بر هیچ شرط موقوف نبود اگر بر هیچ شرط موقوف نبود مادام که علت باشد
باید که معلول باشد پس با قدم عالم لازم آید با حدوث صانع و ما این هر دو باطل
کرده ایم و اگر تاثیر از علت موقوف باشد بر شرطی آن شرط یا قدیم باشد یا محدث

ن

ن

اگر آن شرط قدیم باشد از قدم علت و قدم شرط قدم معلول لازم آید و اگر آن
شرط محدث باشد سخن در کیفیت حدوث آن شرط چون سخن در کیفیت حدوث
آن معلول باشد پس اگر آن از برای حدوث شرط دیگر باشد تسلسل حوادث لازم آید
و آن محالست زیرا که ما برهان درست کرده ایم که حوادث را اول‌ها باطلست پس
درست شد که تاثیر باری تعالی در عالم بر سبیل ایجاب نیست بلکه بر سبیل صحت و
اختیار است و مراد ما از قادر بیش ازین نیست پس معلوم شد که صانع عالم قادر است
اگر سایل گوید چون بدلیل درست شد که محالست که عالم قدیم باشد پس حصول
عالم در ازل محال باشد پس برین تقدیر جایز روا نباشد که کسی گوید اگرچه علت موجب
بالذات در ازل بود الا آنکه معلول ممتنع الحصول بود در ازل پس عدم حصول معلول
از برای عدم علت نبود لکن از برای قیام مانع بود و آن حصول ازلیت است جواب
گوییم گفتیم که ازل منافی فعل است لکن اگر عالم در وجود آمده بودی پیش از وقت
معین بمقدار ده روز بدین قدر زیادتی ازلی نشدی پس پیش از حصول عالم بمقدار
ده روز علت حاصل بود و مانع زایل پس بایستی که عالم حاصل آمده بودی پیش
از آن وقت که حاصل شد و چون این معنی نبود دانستیم که تاثیر باری تعالی در عالم
بر سبیل صحت بود نه بر سبیل ایجاب بود و بالله التوفیق **شبهت** فلاسفه
در نفی قادریت گفتند عالم باتفاق مفتقر است بموثر و باری تعالی باتفاق موثر است
در وجود عالم پس گوییم موثریت باری تعالی در عالم یا نفس ذات باری بود یا صفتی از
صفات او قدیم یا صفتی از صفات او محدث روا نبود که موثریت باری تعالی

در عالم صفتی باشد محدث و الا آن صفت محتاج موجد و موثر باشد پس موثریت
باری تعالی در آن محدث زاید باشد بر آن محدث و این بتسلسل انجامد و چون این
قسم باطل شد از قسم دوم بماند و آن آنست که موثریت باری تعالی و موجدی او
و فاعلی او مر عالم را یا نفس ذات او باشد یا صفتی باشد از صفات او و قدیم و بر
هر دو تقدیر محال عقل باشد عدم این موثریت و فاعلیت و چون این درست شد گوییم
موثریت لاثر و فاعلیت لفعل محالست عقلا زیرا که اگر تقدیر کنیم که هرگز از وی
هیچ اثر در وجود نیاید نه در ازل و نه در ابد پس او نه موثر باشد و نه فاعل و چون
این درست شد گوییم وجود اثر لازم موثریت و فاعلیت باری تعالی است و موثریت
و فاعلیت باری تعالی ممتنع الزوال است و هر چه لازم چیزی ممتنع الزوال باشد و هم
ممتنع الزوال باشد پس صدور افعال و آثار باری تعالی ممتنع الزوال باشد و چون چنین
باشد موثر موجب بالذات بود نه قادر بالاختیار بود الجواب موثریت باری تعالی
در عالم نفس ذات باری تعالی نیست زیرا که ما توانیم که تصور ذات کنیم بی تصور موثریت
و نتوانیم که تصور موثریت کنیم بی تصور ذات پس موثریت نفس ذات نبود و روا نبود که
صفتی باشد زاید بر ذات زیرا که هرگاه که صفتی زاید بر ذات فرض کرده آید آن
صفت مفتقر باشد بدان موصوف و هر چه مفتقر باشد بغیری ممکن الذات محتاج الی
الموثر بود پس موثریت موثر در ترجیح آن صفت زاید باشد بروی و این بتسلسل انجامد
و این محالست پس معلوم شد که موثریت موثر در آن بیش از آن نیست که آن اثر حادث
شود از وی و چون این سخن معلوم شد آنچه گفتند حدوث اثر لازم موثریت است ساقط

باشد والله اعلم **المسئلة الثانية عشر في اثبات انه سبحانه وتعالى عالم** بدانکه این مسئله بر دو فصل مرتب کنیم فصل
نخستین در اثبات عالمی خداوند سبحانه وتعالى **برهان** آنست که افعال باری
تعالی محکم ومتقن است وهر فاعل که فعل او چنین بود عالم باشد پس باید که باری تعالی
عالم باشد **اما** آنچه افعال او محکم ومتقن است ظاهر است وهر کس که او از علم تشریح
با خبر بود این مقدمه او را روشن تر بود وما در کتاب تشریح اعضاء انسان بیش
از اند هزار منفعت در ترکیب ابدان ظاهر کرده ایم **واما** آنچه گفتیم که هر فاعل که
افعال او محکم ومتقن بود او عالم باشد این مقدمه بدیهی است **اگر سایل** گوید چرا روا
نبود که واجب الوجود لذاته موجب بالذات بود در موجودی را که او قادر و عالم با
واز قادر و عالم خالق عالم باشد وعلى هذا التقدير برهان شما بر قادری وعالمی واجب
الوجود درست نشود **سوال دوم** آنست که لا نسلم که فعل محکم ومتقن جز از عالم
درست نیاید وچرا روا نبود که ظن کفایت بود در فعل محکم ومتقن اقصى ما في الباب آنست
که هر فعل که بنا بر ظن بود گاه باشد که غلطی در افتد لکن ما گوییم که در مخلوقات ترکیبات
فاسد وصورتها نامتناسب بسیار می بینیم پس چرا روا نباشد که این معنی از برای آن
باشد که فاعل ظان است نه عالم **جواب از سوال نخست** آنست که هر کس که در مسئله
حدوث عالم برهان بر حدوث اجسام واعراض بیش نگوید این سوال بر وی لازم باشد
اما چون ما برهان گفتیم بر حدوث ما سوى الله سواء کان متحیزا او قایما بالمتحیز
او لا متحیزا ولا قایما بالمتحیز این سوال از ما ساقط شد **واما جواب از سوال دوم**

آنست که ظن قابل اشتداد وتنقص بود وهر چه چنین بود علم بر وی روا بود و
هر چه چنین بود ازلی نبود پس ظن ازلی نباشد واز اعتقاد که سبب احکا
واتقان بود باید که سابق باشد بر جمله حوادث پس باید که در حق خداوند
تعالى ظن نبود بلکه علم بود **شبهت** قدماء فلاسفه در انکار علم باری
تعالى دو است **شبهت نخستین** آنست که اگر باری تعالى عالم بودی علم او نفس ذا
او بودی یا زاید بر ذات او واین هر دو محال است پس تقدیر عالم محال باشد **اما** بیان
آنچه روا نبود که نفس ذات او بود از دو وجه **وجه نخستین** آنست که ما ببدیهه عقل
فرق می یابیم میان آنکه گوییم الذات ذات ومیان آنکه گوییم الذات عالم واگر عالمی
نفس ذات بودی هیچ فرق نبودی **وجه دوم** آنست که ما بعد از آنکه بدانیم که او
ذاتی است واجب الوجود ما را شک بود که عالم است یا نه ویک چیز هم معلوم وهم نا
معلوم نبود پس باطل شد که عالمی باری تعالى عین ذات او نبود **واما** بیان آنچه روا
نبود که زاید باشد بر ذات آنست که هر چه صفتی باشد قایم بذاتی آن صفت مفتقر
باشد بدان ذات واز ذات غیر آن صفت باشد وهر چه بغیری مفتقر بود ممکن لذاته بو
د واو را موثری باید پس اگر عالمی زاید بود بر ذات لازم باشد که معلول ذات بود لکن این
محال است زیرا که موجب آن علم از ذات بود وموصوف بدان علم از ذات بود وهیچ شک
نیست که از ذات فرد است من جميع الوجوه پس یک حقیقه فرد من جميع الوجوه هم فاعل
باشد وهم قابل واین محال است **جواب** لا نسلم ان الفرد ممتنع ان یکون قابلا و
فاعلا معا فانتم بنيتم امتناع هذا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وبيّنا الكلا

علی شبهتکم فیه ان شاء الله تعالی هم **شبهت دوم** عالمی اگر از شرایط الهیت نیست
پس اثبات نتوان کردن و اگر از شرایط الهیت است پس اله مرکب بود از ذات و عالمی
و هر چه مرکب بود ممکن باشد پس اله ممکن باشد و این محالست **جواب** چرا روا نبود که
ذات موجب علم باشد و از وجوب هر دو وجوب اله حاصل باشد **شبهت سیم** اگر
عالم بود عالمی او غیر ذات او بود چنانکه در شبهت نخستین تقریر کردیم بلکه صفت زاید
بود بر ذات پس گوییم با ذات واجب الوجود نبی این صفت زاید کامل باشد من جمیع الوجوه
یا نبود اگر کامل باشد من کل الوجوه پس لزم علم معتبر نباشد در حصول کمال پس او از صفات
کمال نبود و هر چه چنین باشد منزه ذات واجب الوجود از وی واجب باشد و اگر ذات
واجب الوجود خالی از صفت کامل نبود پس لازم آید که از ذات ناقص لذاته کامل بغیره باشد
و این محالست **جواب** گوییم چون علم کمال ذات بود هرگاه که ذات خالی علم فرض کرده
شود نقصان لازم آید پس لزوم نقصان از فرض خلو ذاتست از علم نه از اثبات علم
و بالله التوفیق **فصل دوم** در بیان آنکه باری تعالی عالمست بکل معلومات
برهان آنست که ذات باری تعالی حی است و هر چه حی باشد او را صحت آن بود که هر
صحت معلومی دارد بداند پس ذات باری تعالی را صحت آن بود که عالم بود بکل معلومات
و موجب از علم ذات اوست و نسبت از موجب با همه یکسانست پس ترجیح بعضی بر بعضی محال
بود پس چون بعضی داند لازم آید که همه داند **و بباید دانستن** که درین مسئله مخالفان بسیار
اند و ما بسخن هر یک اشارتی خواهیم کرد **نوع اول از مخالفان** آن قوم اند که می گویند
روا نبود که عالم بود بذات خود زیرا که علم بچیزی تقاضاء اضافتی کند میان عالم و معلوم

و ذات باری تعالی فرد مطلق است و منزه است از جمله جهات ترکیب و اضافت
بلکه چیزی بیک اعتبار بخود محالست پس علم او بذات او محال باشد بخلاف علم ما بذات ما
زیرا که ذات ما فرد مطلق نیست پس این سخن در ذات ما وارد نبود هم **و جواب** ها
آنست که چون درست شد که او عالمست بچیزی و هر کس که او عالم بود بچیزی عالم
بود بآنکه او عالمست بدان چیز پس لازم بد بود که عالم باشد بخود پس معلوم شد که باری
تعالی عالم بود بذات خود و **اما** آنچ خصم گفت که اضافة الشی الی نفسه محال
قلنا لا نسلم بدلیل انه یصح ان یقال ذاته و حقیقته **نوع دوم از مخالفان**
فرقی گویند عالمست بذات خود لکن عالم نیست بمعلومات دیگر **و شبهت** ایشان اینست
که علم صورتی است مساوی ماهیت معلوم در ذات عالم بر مثال صورت روی که در آینه
پیدا شود و باید که بعدد هر معلوم صورتی باشد زیرا که آن صورت که در ذات عالم حاصل
شود مساوی ماهیت معلوم باشد و چون ماهیات معلومات مختلف باشد صورتی
که مطابق آن ماهیات باشد هم مختلف بود پس اگر باری تعالی عالم باشد بماهیات
اشیا لازم آید که بحسب هر معلوم در ذات باری تعالی صورتی باشد و چون چنین
باشد کثرت در ذات باری تعالی پدید آید و این محالست **جواب** اولا لا نسلم
که علم عبارتست از انطباع صور آنچ بنزدیک ما عبارتست از نسبتی مخصوصه میان
ذات عالم و ذات معلوم پس از کثرت معلومات جز کثرت اضافات حاصل نشود و
کثرت اضافات منافی وحدت ذات نباشد زیرا که واحد نصف دو باشد و ثلث ثلثه
و ربع اربعه و هلم جرا الی ما لا نهایة له پس معلوم شد که کثرت نسب و اضافات منافی

صل

وحدت ذات نیست وبالله التوفیق **نوع سیم** از مغالطات می گویند باری
تعالی عالمست بماهیتها کلی لکن عالم نیست بمتغیرات وشبهت ایشان اینست که اگر
عالم باشد مثلا بانکه زید اینجا نشسته است چون زید از اینجا برخاست یا ان علم بماند یا
نماند اگر بماند جهل بود واین برخدای محالست واگر نماند تغیر بود وتغیر برخدای
محالست ومباینک متکلمان بسبب این شبهت دو طایفه شدند **اما مشایخ**
متکلمان گفتند العلم بان الشیء سیوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وگفتند دلیل
برین انست که ما دانیم که فردا زید در شهر خواهد امدن وتقدیر کنیم که ان علم
بماند تا انگاه که زید در شهر اید لابد باشد که ما را از علم نخستین بدانیم که زید
ان ساعت بشهر در امد وچون سهو وغفلت برخدای تعالی محالست لاجرم ان
العلم بان الشیء الفلانی سیوجد یکون نفس العلم بوجوده لو وجد **واما**
ابو الحسین البصری گفت این مذهب باطلست وزعم بان العلم بان الشیء سیوجد ممتنع
ان یکون نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتج علیه من وجوه اولها ان من شرط المثلین
ان یقوم کل واحد منهما مقام الاخر والعلم بان الشیء سیوجد لا یقوم البتة مقام
العلم بانه موجود الان فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقد انه سیقع بعد
ذلک کان علما ولو اعتقد انه واقع الان کان جهلا واما حال وقوعه فنعکس
الامر فلو اعتقد انه سیقع کان جهلا ولو اعتقد انه واقع کان علما فثبت ان
کل واحد منهما لا یقوم مقام الاخر وذلک یقتضی کونهما مختلفین فی الحقیقة واذا
وقع الاختلاف فی الحقیقة لا یمکن دعوی الاتحاد وثانیها ان کونه علما بانه سیقع

خ
کون هذین
الاعتقادین

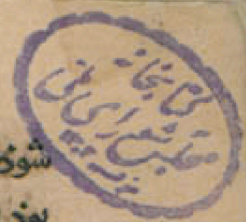
لشی

غیر مشروط بوقوعه وکونه علما بوقوعه مشروط بوقوعه وما لیس مشروطا با
ممتنع ان یکون هو عین ما یکون مشروطا بالشیء وثالثها ان مجرد العلم بان
الشیء سیقع لا یکون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زیدا سیدخل البلد
غدا ثم انه جلس فی بیت مظلم لا یمیز فیه بین اللیل والنهار وبقی علی هذه الحالة فی
جا النهار ودخل زید البلد فها هنا هذا الشخص بمجرد علمه بان زیدا سیدخل
البلد غدا لا یصیر عالما بانه دخل الان فی البلد فثبت ان العلم بان الشیء سیوجد
لا یکون علما بوجوده اذا وجد بلی من علم ان زیدا سیدخل الدار غدا ثم علم حضور
الغد فحینئذ یتولد من هذین العلمین علم بان زیدا دخل الان الدار ورابعها
ان العلم بالشیء صورة مطابقة للمعلوم ولا شک ان حقیقة انه سیقع مخالفة لحقیقة
الوقوع فی الحال فوجب ان یکون العلم باحدهما مخالفا للعلم بالاخر وچون ابو الحسین
البصری قول مشایخ را بدین حجج دلیل باطل کرد التزام کرد که علم باری تعالی بجزئیات
متغیر شود وگفت موجب این علمها ذات باری تعالی است لکن شرط ایجاب حضور
معلوم باشد پس هرگاه که معلوم واقع شد بر وجهی معین ذات موجب حصول علم
باشد بران وجه معین وچون این معلوم شد گوییم که چون معلوم بران وجه نماند و
بر وجه دیگر که واقع شود لاجرم ان علم اول نماند علمی دیگر حادث شود
مشایخ بروی دو سوال اوردند سوال نخستین انکه این علم که زایل شد قدیم
بود یا محدث اگر قدیم بود پس عدم قدیم روا داشته باشی واگر این دلیل روا بود دلیل
حدوث اجسام باطل شود واگر محدث بود پیش از حدوث او اگر علمی دیگر بوده ا

ست

محدث حوادث لا اول لها باشد واگر این روا باشند دلیل حدوث اجسام باطل شود و
اگر علمی دیگر بوده است قدیم پس قدیم معدوم شده باشد واگر هیچ علمی نبوده
است نه قدیم ونه محدث پس اثبات جهل مطلق باشد **سوال دوم** آنست که تغیّر
محالست بر باری تعالی علی الاطلاق **وبرهان** این آنست که هر صفت که فرض کرده
شود یا ذات باری تعالی کفایت باشد در ثبوت آن یا کفایت باشد در سلب آن یا کفایت
نبود نه در سلب ونه در ثبوت اگر کفایت باشد در ثبوت یا سلب باید که آن ثبوت یا آن
سلب دایم باشد پس تغیّر محال بود واگر کفایت نبود نه در ثبوت ونه در سلب پس ثبوت
آن صفت وسلب آن صفت موقوف غیری باشد پس گوییم ذات باری تعالی موقوف
باشد بر آنچ یکی ازین دو طرف حاصل باشد یعنی یا ثبوت آن صفت یا سلب آن صفت وثبوت
آن صفت وسلب آن موقوف ثبوت غیری باشد یا سلب آن غیر والموقوف على الموقوف
على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته پس لازم آید که واجب
الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته باشد واین محالست پس معلوم باشد که تغیّر مطلقا
بر صفات خدای تعالی محال باشد وچون این درست شد گوییم از دلیلها که ابو الحسین
گفت موجب تغیّر تعلقات علم است وموجب تغیّر نفس علم نیست لکن تعلقات از
باب نسب واضافاتست وانها اعیان موجود نیستند پس از تغیّر تعلقات تغیّر در علم
خدای تعالی واقع نشود وبالله التوفیق **نوع چهارم از مخالفان** هشام بن
الحکم است که می گوید باری تعالی در ازل عالم باشد بماهیات وحقایق اشیا اما
علم او باشخاص واحوال آنگاه پدید آید که اشخاص موجود شوند واو را بر آن دو

شبهت است **شبهت نخستین** آنست که می گوید العلم تتعدد بتعدد المعلوم و
الدليل عليه انه يصح العلم باحد المعلومين مع الذهول عن العلم بالمعلوم الآخر
وذلك يوجب التغاير قطعا واگر کسی گوید که من علم اثبات نکنم خدای را لکن عالمیت
اثبات کنم این نزاع است در عبارت وما آن سخن که در علم تقریر کردیم بعینه در عالمیت
تقریر کنیم لانه يمكننا ان نعلم عالمية الله تعالى باحد المعلومين حال الذهول عن
عالميته بالمعلوم الآخر وذلك يوجب التغاير وچون این مقدمه درست شد گوییم اگر عا
بود معلومات نامتناهی لازم آید که علوم نامتناهی حاصل باشد دفعة واحدة یا
عالمیات نامتناهی حاصل باشد دفعة واحدة واین محالست زیرا که هر عدد که موجود
باشد قابل زیادت ونقصان باشد وهرچ قابل زیادت ونقصان باشد محال باشد
که نامتناهی بود **جواب** گفته اند که علم یکی است لکن تعلقات متعددست
وتعلقات از باب نسب واضافاتست وانها اعیان وجود نبود پس لازم نیاید که
اعداد نامتناهی حاصل شده باشد **شبهت دوم** آنست که هرچه معلوم بود
متمیز باشد از غیر خود وهرچه متمیز بود از غیر خود متناهی بود زیرا که متمیز آنگاه
بود که از وی هیچ نماند وچون درست شد که معلوم متمیز بود ومتمیز متناهی لازم
آید که معلوم متناهی بود پس معلومات نامتناهی محال باشد **جواب** این اشکال
یا در هر یکی از آحاد معلومات گفته شود یا در مجموع معلومات اگر در هر یکی از آحاد
معلومات گفته شود هر یکی متناهی باشد وما را درین نزاع نیست واگر در مجموع
معلومات گفته شود این سخن باطلست زیرا که چون معلومات نامتناهی فرض کرده



شود او را مجموع و جمله نبود و چون مجموع و جمله نبود دانستن مجموع و جمله محال
بود **نوع پنجم از مخالفان** آن قوم اند که می گویند محالست که عالم بود بجمله
معلومات زیرا که اگر عالم بود بجمله معلومات پس عالم بود بعلم خود و همچنین تا
مرتبه دوم و سیوم لا الی نهایة پس در هر یک از احاد معلومات نامتناهی مراتب علم
و معلومات نامتناهی پدید آید و این محال باشد **جواب** قومی گفته اند که
العلم بالعلم بالشی نفس العلم بالشی فاعترضوا علیهم بان العلم مغایر للمعلوم و کان
العلم باحدهما غیر العلم بالاخر و لانه یمکننا ان نتصور العلم بالشی حال الذهول عن
العلم بالعلم به و ذلک یوجب التغایر **وقومی** دیگر گفته اند که علم یکی است و این
مراتب در تعلقاتست لکن تعلقات از اعتبار ذهنی وجود نیست اینست سخنها که
گفته اند درین مسئله ایزد تعالی خاطر را از ظلمات شبهات نگاه داراد و نور حجت
و برهان از نصه در روز دل و جان منقطع مگرداناد بمنه و فضله

المسئلة الثالثة عشر فی انه تعالی مرید

پیش از آنکه شروع کنیم مقد(مه)
را پیش داریم در شرح ماهیت ارادت **بدانک** چون کاری از ما در وجود آید پیش از
هست شدن آن کار ما در دل خود میلی می یابیم بهست کردن آن کار و رغبتی و ترجیحی
جانب هستی آن فعل را بر جانب نیستی و علم ما بحصول این میل و رغبت و ترجیح علمی
ضروریست پس عقلا خلاف کرده اند که این میل و رغبت چیست جمعی از محققان
معتزله گفتند چون قادر متمکن باشد از فعل و از ترک و نسبت قدرت او با هر دو طرف
برابر باشد محال باشد بود که طرف فعل بر طرف ترک راجح شود الا آنگاه که علمی یا

در برهان

اعتقادی یا ظنی حاصل شود که این فاعل را در کردن آن فعل منفعتی است پس چون
این علم یا این اعتقاد یا این ظن با آن قدرت منضم شود مجموع از قدرت با این داعی
موجب فعل شود **و اما** در حق باری تعالی ظن و اعتقاد محالست پس داعی در حق
او جز علم نبود فاذا انضم علمه تعالی باشتمال الفعل علی المصلحة الی قادریته صار
مجموعهما موجبا للفعل پس این قوم گفتند که آن میل و رغبت و رجحان و قصد که ما
از دل خود می یابیم بیش از این داعی که شرح او تقریر کردیم نیست **و جماعتی** دیگر
گفتند که میل و ارادت حالتی دیگر است مغایر این داعی لکن آن حالت حاصل شود عند
حصول الداعی و دلیل بر این مغایرت دو است **دلیل اول** آنست که این قصد و
ترجیح می یابیم بی حصول داعی بدلیل آنک چون مخیر بود میان دو قدح آب
متساوی و دو گرده نان متساوی هر آینه یکی را بر دوم ترجیح کرده شود پس ترجیح
و قصد هست و داعی نیست لان الداعی عبارة عن العلم او الاعتقاد او الظن
باختصاص احدهما بنوع مصلحة لا توجد فی الاخر و هذا المعنی غیر حاصل فی هذین
القدحین و الرغیفین **دلیل دوم** آنست که ما از دل خود می یابیم که چون
بدانیم که ما را درین فعل منفعتی است در دل خود ترجیح آن فعل بر فعلی دیگر یابیم و این
ترجیح و میل و رغبت نتیجه و لازمه آن علم باشد پس بدین دو دلیل پیدا شد که
حقیقت ارادت چیزی دیگرست مغایر داعی و چون این مقدمه معلوم شد **گوییم**
باری تعالی مریدست و جمله امت را در اطلاق این لفظ خلافی نیست لکن مذهب
حسین نجار آنست که معنی کونه مریدا انه غیر مغلوب و لا مکره و مذهب

ر

جیح

ابو القسم الكعبي انست كه معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه موجدها ومعنى كونه
مريدا لافعال غيره انه تعالى امر بها ومذهب ابو الحسين البصري انست
كه معنى كونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا
لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها ومعنى الداعي
في حقه تعالى هو العلم على ما بيناه ومذهب ما انست كه مريدي خداى تعالى
صفتي است ثبوتي زايد بر فاعليت وبر عالميت دليل ما برين انست كه افعال
بارى تعالى بعضى متقدم وبعضى متاخر است واين متقدم هست جايز نيست در عقل
كه متاخر بودى بس هر اينه مرجحى بايد وان مرجح قدرت نيست زيرا كه خاصيت
قدرت ايجادست وان بنسبت باهمه اوقات برابر باشد وعلم نيست زيرا كه علم
بوقوع تبع وقوع باشد وما را مرجحى مى بايد كه وقوع تبع او بود بس بايد كه ان
مرجح صفتى ديكر بود زايد بر علم وقدرت وظاهرست كه حيوة وكلام وسمع
وبصر وقدم وبقا صالح اين معنى نيست بس صفت ديكر بايد وان ارادتست اكر
سايل كويد لا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر المتقدم جايز وذلك لان من المحتمل
ان يكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكية وتلك الاتصالات
لازمة من كون كل واحد منها متحركا على وجه خاص وكون كل واحد منها متحركا على
وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الاخر فلاجرم
كان كل واحد من تلك الماهيات تستلزم نوعا معينا من الحركات لا يقال
هذا مدفوع من وجهين الاول ان القول بان ذات كل واحد منها هي الموجبة لتلك

قلم

تسبق

الحركة باطل لان تلك الماهية دائمة والحركة غير دائمة والدائم لا يكون علة لغير
الدائم الثاني هب ان هذا محتمل ولكنا قد دللنا على حدوث الاجسام فلم
اختص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ولم يحدث قبله ولا بعده لانا نجيب
عن الاول بانه من المحتمل ان يكون ايجاب الشيء الدائم لهذا الحادث المعين مشروطا
بان يسبقه حادث وكان ايجابه لذلك الحادث مشروطا بان يسبقه حادث اخر و
هلم جرا فعلى هذا يكون ايجابه للمتاخر مشروطا بسبق الحركة المتقدمة وبهذا
الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للمتغير وعن الثاني ان بتقدير ثبوت القول
بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الموجود زمان اخر البتة
واذا كان كذلك لم يكن له قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لم يوجد قبله سوال
دوم اكر مسلم داريم كه تقدم وتاخر جايز ست جرا روا نبود كه موثر در ان ترجيح
قدرت باشد واما انچ كفت كه خاصيت قدرت ايجادست وحقيقة ايجاد بنسبت
باهمه برابر باشد كوييم خاصيت ارادت ترجيح بود وحقيقت ترجيح بنسبت
باهمه اوقات برابر باشد بس اكر قدرت مفتقر باشد بمرجحى ديكر ارادت بايد كه
مفتقر بود بمرجحى ديكر واين مودى باشد بتسلسل وتمامت تقرير اين سوال انست
كه همچنانك در عقل جايز ست كه قدرت درين وقت ايجاد كند ودر ما قبل وما بعد نه
عقل هم جايز ست كه ارادت بدين وقت تخصيص كند نه ما قبل وما بعد بس اكر ان جواز
مفتقرست بمرجحى ديكر اين جواز بايد كه مفتقر باشد بمرجحى ديكر واكر در ارادت
حاجت نيست جرا روا نبود كه در قدرت هم حاجت نبود سوال سيم جرا روا نبود كه

ان مرجح علم باشد واینکه کفتند علم بوقوع تبع وقوع بود وما را صفتی می باید
که وقوع تبع او بود جواب آنست که ما نمی کوییم که موثر در ایقاع فعل
علم است بوقوع آن فعل البتة تا این سخن بر ما لازم آید بلکه می کوییم علم باری
تعالی بدانکه این فعل مشتمل است بر وجه احسان وخالی است از جمله جهات
قبح موجب رجحان فعل باشد بر ترک وبرین تقدیر اشکال باقی نماند جواب
از سوال اول آنست که اگرچه زمان محدث نیست لکن تقدیر کنیم که از اول حدوث
عالم تا امروز هزار بار فلک الثوابت بکشته است کو بهم تقدیر وقوع عالم
کردن چنانک تا امروز ده هزار بار بکشته بودی جایز نیست وچون این هر سه
تقدیر جایز بودی رجحان یکی ازین سه احتمال الا بداعی برای تخصیص مخصص باشد
اما سوال دوم که کفت چرا ارادت تخصیص احداث عالم برین وجه کرد دون
ماقبله ومابعده جواب کوییم حقیقت ارادت صفتی است که او
مقتضی تخصیص باشد چنانک حقیقت سواد آنست که سواد بود وحقیقت
بیاض آنست که بیاض باشد وتعلیل حقایق محال باشد اما حقیقت قدرت
ایجاد است وتاثیر وفعل وحقیقت ایجاد غیر حقیقت تخصیص باشد پس با
قدرت ارادت باید وبا ارادت دیگر لازم نیاید واما سوال
سیم که کفت مرجح فعل علم باری تعالی است باشتمال فعل بر وجوه حسن
وخالی بودن فعل از جهات قبح جواب آنست که این سخن آنگاه نیک
باشد که درست شود که باری تعالی موجد افعال بندکان نیست تا آنگاه تو

کفتن که باری فاعل حسن باشد وفاعل قبح نبود اما چون این اصل باطل شود
آن سوال هم باطل شود وبالله التوفیق شبهت فلاسفه در قدیمی
دوا است شبهت نخستین آنست که هر کس که قصد کند بایجاد فعلی باید که
حصول آن فعل اولیتر باشد او را از عدم او اما فی نفس الامر او فی
اعتقاده وهر کاه که چنین باشد آن فاعل ناقص لذاته کامل لغیره باشد واین
محال است در حق خدای تعالی اما مقدمه نخستین وآن آنست که کل
فاعل بالارادة والقصد لا بد وان یکون وجود فعله اولی بالنسبة الیه من
عدمه اما فی نفس الامر واما فی اعتقاده ودلیل آنست که اگر نه چنین
باشد پس هر دو بنسبت با او برابر باشد واگر هر دو با او بنسبت برابر با
ترجیح کردن محال باشد واما مقدمه دوم که کل من کان کذلک فهو
ناقص بذاته ومستکمل بغیره دلیل این آنست که چون آن فعل موجود شود
از او لیت حاصل شود وچون آن فعل موجود نشود از او لیت حاصل نشود و
حاصل باشد از او لیت نقصان نباشد پس درست شد که هر چه چنین باشد
او ناقص لذاته مستکمل بغیره باشد واین در حق خداوند محال است کو سایل
کوید قصد باری تعالی بایجاد فعلی از برای آن باشد تا مصلحتی بدیکران
بازکردد نه از برای مصلحتی که بوی بازکردد جواب آنست که رسا
نیدن مصلحت به بندکان باید که بنسبت با او اولیتر باشد از نا رسانیدن آن
مصلحت به بندکان پس بار دیگر این سخن بازکردد که لازم آید که ناقص لذاته

مستکمل بغیره واین محالست **شبهت دوم** انست که اگر باری تعالی مرید
بود ارادت او محدث بود لکن محالست که ارادت او محدث بود پس محالست
که مرید بود بیان **مقدمه نخستین** انست که قصد کردن بایجاد فعل در حال دوام
عدم فعل ممکن نبود و در حال دوام وجود فعل هم ممکن نبود پس باید که جز در
حال حدوث فعل ممکن نبود وچون چنین باشد از حدوث فعل حدوث ارادت
لازم اید **اما** مقدمه نخستین انست که ثبوت قصد در حال دوام عدم فعل
ممکن نبود و **دلیل** بر این انست که چون فاعل قادر بود و فعل ممکن الحصول
بود و همه شرطها حاصل بود و هیچ مانع حاصل نبود وچون قصد کند بتحصیل
فعل فی الحال لابد فعل واقع شود اگر نشود دلیل باشد که قصد بایجاد فعل حاصل
نبوده است پس درست شد که قصد کردن بایجاد فعل در حال دوام عدم فعل
محال باشد **اما مقدمه دوم** انست که قصد در حال دوام وجود فعل هم محال
باشد **دلیل** انست که ایجاد موجود محالست پس قصد کردن بایجاد موجود
محال باشد چون این هر دو مقدمه درست شد معلوم شد که قصد کردن بایجاد
فعل جز در حال حدوث ممکن نبود وچون چنین باشد لازم اید که قصد کردن بایجاد
فعل محدث باشد پس درست شد که اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت او
محدث باشد لکن این محالست زیرا که چون احداث محدثات موقوف ارادت
باشد و ارادت محدث بود ارادت را ارادت دیگر باید و ان مودی باشد
بتسلسل و ان محالست پس معلوم شد که اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت

فعل صح

او محدث باشد و محدث بودن ارادت باری تعالی محالست پس ثبوت ارادت
در حق باری تعالی محالست **شبهت سیم** انست که اگر باری تعالی مرید خلق
عالم بود از دو حال بیرون نبود یا مرید خلق عالم بود ازلاً و ابداً یا مرید خلق
عالم بود در وقتی معین و محالست که مرید خلق عالم بود ازلاً و ابداً زیرا که برین
تقدیر عالم قدیم بود و ارادت خلق قدیم ارادت ایجاد موجود بود و این محالست
و محالست که مرید خلق عالم باشد در وقتی معین زیرا که ان وقت ازلاً و ابداً حا[ضر]
باشد و الا قسم اول باز اید وچون ان وقت محدث بود سخن در احداث ان وقت
چون سخن در حدوث نفس عالم بود پس باید که ان وقت را وقتی دیگر باید و این
مودی باشد بتسلسل و ان محالست **شبهت چهارم** انست که اگر باری تعالی
مرید احداث عالم بود یا ارادت قدیم بود یا محدث و هر دو قسم محالست
پس ثبوت ارادت در حق خداوند تعالی محالست **بیان انک** روا نبود که ارا[دت]
قدیم بود انست که چون تعلق ارادت باحداث عالم در ان وقت معین قدیم ازلی
بود باید که عدم بروی محال باشد لکن این سخن باطلست از دو وجه **وجه اول**
انست که حصول فعل در ان وقت معین چون لازم از ارادت بود و ان ارادت
واجب الوجود بود پس حصول ان فعل در ان وقت هم واجب الوجود بود لان
لازم الواجب واجب وچون چنین باشد ترک او محال باشد پس صانع موجب
بالذات لا فاعل بالاختیار بود پس قدم ارادت اثبات کردن موجب نفی ارادت
بود و کل ما ادی ثبوته الی نفیه کان باطلاً فکان القول بقدم الارادة باطلاً

وجه دوم انست که جون لز فعل هر وجود اینه تعلق ارادت بایجاد
او نماند والا لزم ان یکون مریدا لایجاد الموجود وانه محال وجون ان
تعلق نماند باید که قدیم نبوده باشد لان کل ما صح عدمه امتنع قدمه
پس درست شد که از ارادت محال باشد که قدیم بود و محال باشد که محدث
بود والا تسلسل لازم اید پس معلوم شد که موجبی باری تعالی موقوف
حصول ارادت نیست والله اعلم جواب از شبهت نخستین انست که
انچ شما می‌گویید که قصد کردن بایجاد فعل انگاه ممکن باشد که کون وجود
المقصود اولی بالنسبة الی القاصد اما فی نفس الامر او فی اعتقاده واین
مقدمه ممنوع است بل که بنزدیک ما انست که اگر چه فاعل عالم بود بدانچ هیچ
رجحان نیست یک طرف را بر دوم محال نبود که قصد ترجیح یکی کند و دلیله
ما ذکرنا فی مسئلة القدحین والرغیفین والطریقین واما شبهت دوم را جواب
انست که چون امروز ارادت من تعلق کرد بدانچ فردا فلان فعل کنم واین
ارادت باقی ماند تا فردا چون فردا در اید عین این ارادت متعلق قصد باشد
بایجاد ان فعل در ان وقت و هیچ ارادت محدث حاجت نیاید والکلام فی ان
ارادة ایقاع الفعل فی الوقت لا ینافی نفس ارادة ایقاعه عند حضور ذلک
الوقت مثل الکلام فی ان العلم بان الشیء سیوجد نفس العلم بوجوده اذا
وجد واما شبهت سیوم را جواب انست که حدوث این زمانی معین محتاج
زمانی دیگر نیست والا تسلسل لازم اید پس جایز روا نبود که ارادت این حادث



معین محتاج زمانی دیگر نبود واما شبهت چهارم را جواب انست که مختار ازان
بود که انچ خواهد تواند کردن پس چون در ازل خواست ایجاد بوده است
وازل ایجاد بروی ممتنع نبود معلوم شد که حقیقت ارادت حاصل بوده است
وانچ گفت که ان تعلق زایل می‌شود وما ثبت قدمه امتنع عدمه جواب
انست که تعلقات از باب نسب واضافاتست وانرا اعیان هیچ وجود
نبود وبالله تعالی التوفیق **فصل** در شرح مذاهب خلق در
کیفیت مریدی باری تعالی بدانک صفت مریدی باری تعالی یا سلبی باشد یا
ثبوتی اما انچ سلبی باشد ان مذهب حسین نجارست که او می‌گوید معنی
ارادت باری تعالی انست که او در افعال خود مقهور و مغلوب نباشد واما
انکس کی می‌گوید که مریدی صفتی است ثبوتی این قول محتمل دو قسم است
یکی انک مریدی او معلل نیست ودوم انک گوید مریدی او معلل است بمعنی
واین قول هم بر دو قسم باشد زیرا که این معنی یا قدیم بود یا محدث وارادت
قدیم اثبات کردن مذهب جمهور اهل سنت است واگر ارادت محدث باشد
یا قایم باشد بذات باری تعالی واین قول کرامیانست یا قایم باشد بغیر
ذات خدای تعالی واین قول هیچ کس نگفته است و یا موجود باشد لا فی محل واین
قول مشایخ معتزله است چون ابو علی وابو هاشم وقاضی عبد الجبار بن احمد
الهمدانی اینست تفاصیل مذاهب خلق درین مسئله وچون متکلمان متقدم
درین مواضع بحثهای بسیار کرده اند ما درین موضع نکته چند مختصر قناعت

کنیم گوییم آنچ گفتند که مرید عبارتست از آنکه مغلوب و مقهور نباشد این سخن
خطاست زیرا که جماد و نایم مغلوب و مقهور نیست و مرید فعل نیست وآنچ گفتند
که مریدی خداوند تعالی نفس ذات او ست هم محالست زیرا که چو دلیل قایم باشد
بر اثبات ذات واجب الوجود عالم و قادر و هنوز بدلیل معلوم نشد که مرید است
بر ذات معلوم هست و مریدی معلوم نیست پس مریدی عین ذات نبود وآنچ گفتند
که ارادت محدثست باطلست زیرا که ما درست کردیم که احداث محدثات موقوف
ارادتست پس اگر محدث بود در احداث او بارادتی دیگر حاجت افتد و این بتسلسل
انجامد وآنچ کرامیان گفتند که ارادت در ذات خداوند تعالی حادث شود هم
باطلست زیرا که بدلیل درست کردیم که حدوث حوادث در ذات خداوند تعالی
محالست وآنچ معتزله گفتند که ارادت محدث شود لا فی محل هم باطلست از دو
وجه وجه اول آنست که عرض لا فی محل محال باشد وجه دوم آنست که جمله
احیا را صحت صفت مریدی هست و چون ارادت لا فی محل باشد نسبت آن ارادت
با ذات باری تعالی و با همه احیا برابر باشد فلم یکن بایجاب المریدیة لذات الباری تعالی
اولی من ایجابها لسایر الاحیا پس باید که هرچه مراد خداوند تعالی بود مراد جمله
احیا بود و هرچه مراد یکی باشد مراد جمله باشد و این باطلست اگر سایل گوید
ذات باری تعالی لا فی محل است چون آن ارادت لا فی محل باشد اختصاص آن ارادت
بباری تعالی اولیتر باشد از اختصاص آن ارادت بدیگر احیا جواب لا فی محل
بودن صفتی سلبی است و او را هیچ اثر نباشد در ایجاب احکام ثبوتی و چون چنین

باشد نسبت آن ارادت با همه برابر باشد پس آن اشکال باز آید ه

المسئلة الرابعة عشر في كونه تعالى حيا

بدانکه نزدیک ابو الحسین البصری آنست که الحی هو الذی لا یمتنع ان یعلم و یقدر و
نزدیک اصحاب ما آنست که الحیوة صفة قایمة بالذات لاجلها لا یمتنع ان یعلم و
یقدر حجت اصحاب ما آنست که می گویند وجدنا الذوات علی قسمین منها ما
یصح ان یعلم و یقدر و منها ما لا یصح ان یعلم و یقدر کالجمادات مع اشتراکها فی
الذاتیة فلولا امتیاز البعض عن البعض بصفة و الا لامتنع هذا التفاوت ابو الحسین
البصری می گوید ما دلیل گفتیم که ذات باری تعالی لنفسه تخالف الذوات المخصوصة
مخالف دیگر ذاتهاست پس چرا روا نبود که صحت عالمی و قادری در حق باری تعالی
معلل باشد بذات مخصوصه او و برین تقدیر بهیچ صفت حاجت نباشد و این
سوال بر آن دلیل لازم است اما دلیل معتمد آنست که گوییم امتناع علم و
قدرت صفتی سلبی است و نفی آن امتناع سلب سلب بود و سلب سلب ثبوت بود پس
صحت علم و قدرت امری ثبوتی است و آن امر ثبوتی نفس ذات نیست زیرا که ما توانیم
که این ذات بدانیم در وقتی که هنوز این صحت معلوم نشده باشد پس دانستیم که
حیوة خداوند تعالی صفتی است ثبوتی حقیقی والله اعلم

المسئلة الخامسة عشر في اثبات ان الله تعالى عالما و قادرا و حيوة

بدانک دعوی ما درین مسئله بیش ازین نیست که علم و قدرة و حیوة خداوند تعالی عین
ذات او نیست پس اگر معتزلی بدین معنی اقرار می کند خلاف برخاست و اگر اقرار

نمی کنند ما برین دعوی دلیل گوییم و بدانک اکثر علما را درین تعیین محل نزاع خبطی
عظیم است زیرا که ما را معلومست که هر کس که چیزی داند میان عالم و معلوم تعلقی
و نسبتی و اضافتی مخصوص باشد و از اضافت عبارتست از دانایی و شعور
و ادراک اکنون ما دعوی می کنیم که این اضافت نفس ذات نیست بلکه مجموع ذات
و آن صفات دو چیزست و جماعتی از اصحاب ما گویند سه است ذاتست و علم است
و او صفتیست حقیقی قایم بذات و تعلقست و او اضافتی است میان این صفت
و میان معلوم و قاضی ابوبکر باقلانی و دیگر مشایخ گویند چهار چیز است ذات
و علم و عالمی که معلول علمست و تعلق و درین مقام خبطی دیگر بدید آید که این تعلق
صفت علمست یا صفت عالمی یا صفت هر دو و برین تقدیر که هم علم و هم عالمی
متعلق باشند پنج شود ذات و علم و عالمی و دو تعلق و بیشتر مشایخ متقدم فرق
نکرده اند میان این وجوه لاجرم سخن در خبط افتد و دعوی ما بیش ازین قدر نیست که
ذاتست و این نسبت و اضافت که نام او شعورست و علم و ما دعوی می کنیم که این
اضافت نفس این ذات نیست و دلیل قاطع بر صحت این دعوی آنست که چون
بدلیل درست کردیم که عالم را موثری است واجب الوجود لذاته ما را ذات معلوم شود
و هنوز عالمی و قادری معلوم نا شده اگر عالمی نفس ذات بودی این سخن محال بودی
و همچنین توانیم که قادری بدلیل بدانیم هنوز عالمی نا دانسته پس باید که صفت
قادری عین صفت عالمی نباشد و چون درست شد که عالمی خداوند تعالی عین ذات
او نیست گوییم یا صفت سلبی بود یا صفت ثبوتی و محالست که صفت سلبی باشد

علم [illegible]

زیرا که علم عدم همه چیزها نبود بلکه آنچ در محل شبهت است آنست که علم عدم
جهل بود لکن این محالست زیرا که گر مراد از آن جهل اعتقاد خطاست ما می یابیم که
چیزی هست که نه عالم بود و نه جاهل و اگر مراد از وی عدم علمست پس برین
تقدیر علم عدم عدم بود پس صفتی موجود باشد پس درست شد که علم خداوند
تعالی صفتی است موجود قایم بذات خداوند اگر سایل گوید ما مسلم می داریم که
علم خداوند تعالی صفت ذات خداوند تعالی است لکن ما می گوییم آن صفت نه معلو مست
و نه مجهول و شما می گویید آن صفت معلومست پس خلاف بین المقامین درین مقامست
جواب گوییم اثبات صفت نا معلوم کردن مذهب ابوهاشم و قاضی
عبدالجبارست و این مذهب سخت ظاهر الفسادست و ما را بر بطلان این مذهب
دو دلیل است دلیل نخستین آنست که تصدیق مسبوق بود بتصور پس اگر تصور آن
صفات سابق نبودی که حکم کردن بروی بدانچ معلوم نیست ممکن نبودی و دلیل ک
دوم آنست که ما موصوف شدن ذات بوی می دانیم و اگر تصور او پیش از آن حاصل نبودی
این حکم کردن محال بودی دلیل سیم آنست که چون ما تمییز می توانیم کرد میان
صفت عالمی و صفت قادری و از دلیل که مثبت اینست غیر از دلیل است که مثبت
آنست معلوم شد که تصور آن صفات در عقول عقلا حاصلست [illegible]
فلاسفه در نفی صفات آنست که اگر صفت غیر ذات بود باید که یا هر دو واجب
لذاته باشند یا هر دو ممکن لذاته باشند یا یکی واجب لذاته باشد و دوم ممکن لذاته
اگر هر دو واجب لذاته بوند این محالست زیرا که ما برهان درست کردیم که واجب الو جود

لذاته جزیکی نبود وایضا صفت مفتقر باشد بموصوف والمفتقر الی الغیر
ممکن لذاته واگر هر دو ممکن لذاته باشند پس هر دو را موثر باید وان مجموع بلکه آن
وافتقار او لیتر بود واگر یکی واجب لذاته بود ودوم ممکن لذاته پس علت از
ممکن واجب بود پس لازم واجب هم موثر بود وهم قابل واین محالست زیراکه ماهیت فرد
ممکن نبود هم قابل وهم فاعل اما معتزله ایشان را در نفی صفات شبهها تست
شبهت نخستین آنست که عالمی خداوند تعالی واجب الوجودست وهرچ واجب الوجود
باشد مستغنی بود از علت بیان آنچ عالمی واجبست آنست که اگر جایز بودی
مفتقر بودی بصانعی وموثری وهرچه او بصانع مفتقر بود او خدای نبود وبیان
آنچ واجب مستغنی بود از علت آنست که افتقار بعلت وموثر از برای آن باشد تا
بواسطه وجود او از علت طرف وجود معلول بر طرف عدم راجح شود وچون آن رجحان
حاصلست علی سبیل الوجوب بثبوت علت هیچ حاجت نبود پس محال باشد که معلل
بود شبهت دوم اگر علم خدای وقدرت خدای عین ذات او نبود یا جزء ذات او
بود چنانک یکی جزء دوست یا عین ذات او بود روا نبود که جزء ذات او بود والا
لازم آید که ذات او مرکب بود وایضا صفت جزء ذات موصوف نبود
پس درست شد که باید که غیر ذات او بود پس لازم آید که ذات او محتاج باشد در
الهیت بغیر خود واین محالست شبهت سیم آنست که قیام عرض بمتحیز معقولست
زیراکه متحیز حاصل باشد در حیز بر سبیل استقلال وعرض حاصل شود در آن حیز بسبب
تبعیت حصول محل او در آن حیز مانند جرم کو هم عرض بجوهر قایمست وجوهر بعرض

قایم نیست اما حق تعالی که منزه است از این تفاوت محالست زیراکه ذات وصفات
او منزه اند از علایق مکان وزمان چون تفاوت نباشد قیام صفت بذات اولیتر
نباشد از قیام ذات بصفت پس باید که هر دو بیکدیگر قایم باشند واین محالست
شبهت چهارم آنست که اگر عالم بعلم بود پس علم او متعلق بود بمعلوم ما پس علم او
وعلم ما دو علم متعلق باشد بیک معلوم بیک وجه وهر از دو فعل که چنین باشد مثلا
باشند پس لازم آید که علم او مثل علم ما باشد وعلم ما محدثست پس لازم آید که علم
او محدث بود واین محالست شبهت پنجم اگر عالم بعلم باشد تا معلومات نامتناهی
بیک علم داند یا بعلمهای نامتناهی یا بعلمهای متناهی واین هر سه قسم محالست پس
محال بود که عالم بعلم باشد اما آنچ محال باشد که جمله معلومات بیک
علم داند زیراکه بیک علم دو معلوم نتوان دانستن لانه یصح منا ان نعلم العلم باحد
المعلومین مع الذهول عن العلم بالمعلوم الاخر ولولا التغایر والا لزم کون الشی
الواحد معلوما غیر معلوم دفعة واحدة وهو محال واما آنچ محالست که عالم
بود بجمله معلومات بعلوم متناهی زیراکه اگر بهر یکی از آن علوم جز یک معلوم معلوم نشود
پس چون علوم متناهی بود باید که معلومات هم متناهی بود واین محالست واگر بهر یک
از آن علوم بیش از یک معلوم معلوم شود همان قسم نخستین است این سخن باطل کرده ایم واما
آنچ محالست که عالم باشد بعلوم نامتناهی زیراکه وجود اعداد نامتناهی محالست
زیراکه العدد قابل زیادت ونقصان باشد وهرچه چنین بود محال بود که نامتناهی بود
شبهت ششم اگر عالم باشد بعلم یا بعلم خود عالم بود یا بعلم خود عالم نبود اگر بعلم

ن

خود عالم نبود پس علم نباشد بکل معلومات و اگر بعلم خود عالم بود یا نفس آن علم
عالم باشد بدل از علم یا بعلمی دیگر عالم باشد بدل از علم و قسم اول باطلست زیرا که
بچیزی عالم بودن عبارتست از نسبتی و اضافتی مخصوص میان علم و معلوم پس اگر
آن علم را بنفس خود داند لازم آید که یک چیز بیک اعتبار مضاف باشد با خود و این
محالست قسم دوم هم محالست زیرا که سخن در علم دوم چون سخن در علم اول باشد و آن
مؤدی باشد باثبات علوم نامتناهی در حق باری تعالی و این محالست شبهت هفتم
اگر عالم باشد بعلم باید که فوق او علیمی بود بدلیل آنچه خدای عز و جل می فرماید و فوق
کل ذی علم علیم و این محالست پس باید که عالم بعلم نبود شبهت هشتم اگر ذات موصوف
باشد بصفات قدیم ذات و صفات هر دو در قدم برابر باشند پس با اختلاف
میان ذات و صفات حاصل باشد از وجهی دیگر یا نباشد اگر هیچ مخالفت حاصل نباشد
از هیچ وجه دیگر پس ذات و صفات مثلان باشند مطلقا پس بحقیقت دو ذات
باشند پس این در حقیقت اثبات الهه بسیار باشد و این محالست و اگر ذات و صفات
بعد اشتراکهما فی القدم مختلف باشند از وجهی دیگر و ما به المشارکة غیر ما به المخالفه
پس مرکب از ذات و صفات مرکب باشند از دو جزء و از اجزا بار دیگر قدیم باشند
پس همه را مشارکت حاصل باشد در قدم و مخالفت حاصل باشد در خصوصیت پس
از هر جزء بار دیگر مرکب باشد از دو جزء دیگر پس لازم آید که مرکب باشد از اجزای
نامتناهی و این محالست و ایضا هر جایگاه که کثرتی حاصل باشد خواه متناهی
و خواه نامتناهی لابد واحد در و باشد لکن هر چه فرض کنی که او واحد ست او مشارک

دیگر اجزا باشد در قدم و مخالف ایشان باشد در خصوصیت پس مرکب بود پس باید
که هیچ واحد موجود نبود و چون واحد نبود کثرت نبود پس هم کثرت بود و هم نبو
و این محالست اگر سایل گوید قدم نفی اولیت است و این صفت عدمی است پس ذات
و صفات مشترک ان باشند در این سلب و متباینان تمام ماهیت پس ترکیب در ذات
و صفات خداوند لازم نیاید جواب قدم سلبی نیست زیرا که قدم نفی عدم سا
است و نفی نفی ثبوت باشد شبهت نهم اگر قادر بقدرت بودی بر خلق جسم
قادر نبودی لکن بر خلق جسم قادر ست پس قادر بقدرت نباشد بیان ملازمت
آنست که این قدرتها که قایم است بحیوانات مختلف است زیرا که هر یک قادر بر چیزی
که از دیگر عاجزست و ایضا این قدرتها مختلف اند بقوت و ضعف
و کمال و نقصان پس گوییم این قدرتها علی اختلاف اصنافها مشترک اند در آنچه صلاحیت
خلق جسم و حیوة ندارند و چون حکم مشترک باشد علت باید که مشترک بود خاصه در
قول اهل سنت که می گویند چون صحت رؤیت مشترک است میان جوهر و عرض علت
باید که مشترک باشد میان هر دو و صفتی که مشترک است میان این قدرتها مختلف آنست
که ایشان قدرت اند پس معلوم شد که علت امتناع خلق جسم آنست که این حیوانات
قادر بقدرت اند پس اگر باری تعالی قادر بقدرت بود باید که خلق جسم از وی ممتنع بود
چون نیست معلوم شد که او قادر بقدرت نیست شبهت دهم آنست که خدای
تعالی تکفیر کرد ترسایان را که ایشان گفتند خدای ذاتی است و سه صفت آنجا که گفت
لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة پس آنکس که گوید ذاتست و هشت صفت باید

ذ

بق

وهمچنین شبهت هفتم که گفت اگر عالم بعلم بود یا بعلم خود عالم بود یا بعلم خود
عالم نبود این سخن بعینه در عالمیت بروی لازم باشد اما شبهت هشتم که تمسک
کردند بدین آیت که وفوق کل ذی علم علیم ما آنرا معارضه کنیم بدین آیت که انزله
بعلمه وبدین آیت که لا یحیطون بشیء من علمه بس گوییم ترجیح با ماست زیرا که آیت
وفوق کل ذی علم علیم که متناول علم خداوند باشد از راه عموم متناول باشد و
آیات متناول علم خداوند تعالی است بخصوص لفظ بس ترجیح با ما باشد واما
شبهت نهم را جواب آنست که قدم مفهومی سلبی است بس از اشتراک در وی با امتیاز
در تمام ماهیت کثرت لازم نیاید وانچ گفت که قدم عبارتست از نفی عدم سابق
لا نسلم که قدم عبارتست از نفی مسبوق بودن وجود بلکه از عدم ومسبوق بودن
بعدم سابق قید ثبوتی است واما شبهت دهم را جواب آنست که چرا روا نبود که
قدرتهاء محدث را اشتراک باشد در صفتی غیر صفت قدرت چنانکه آن صفت در
قدرت قدیم یافته نشود وبدین تقدیر از امتناع خلق جسم بر قدرتهاء محدثه
امتناع خلق جسم بر قدرت قدیم لازم نیاید واما شبهت را جواب آنست که
ترسایان اثبات سه ذات می کردند زیرا که ایشان گفتند که اقنوم کلمه در عیسی
حلول کرد واین آنگاه ممکن باشد که از اقانیم ذوات مستقل باشند وما موجودات
برین وجه اثبات نمی کنیم بس اشکال زایل شد وبالله التوفیق المسئلة
السادسة عشر فی کونه تعالی سمیعا بصیرا واین مسئله مرتب
کنیم بر دو فصل فصل نخستین در حقیقت بینایی وشنوایی چون صورت

رنگها دیدیم و باستقصاء تمام در وی نگریستیم بس چشم بر هم نهادیم در وقت
چشم بر هم نهادن صورت زید را بتمامت می دانیم بس علم در وقت آنکه در وی
می نگریم ودر وقت آنکه چشم بر هم نهاده ایم حاصل است بس معلوم شد که بینایی
حالت زایدست بر دانایی واین معنی متفق علیه است میان جمله عقلا بس آنگه
خلاف کردند که آن بینایی چیست واما فلاسفه گفتند که بینایی وقت
دیدن صورت محسوس در حس بدید آید وحس از وی متاثر شود ودلیل
برین آنست که اگر کسی در قرص آفتاب نگرد ودیری در وی تامل کند چون چشم بر هم
نهد چنان یابد که گفتی که صورت آفتاب در خیال او حاضرست واگر کسی بروضه
رنگ سبز دیری در نگرد چون چشم از وی بگرداند آن سبزی در چشم وی باقی ماند
تا بعد از آن در چیزی سپید نگرد چنان یابد که گویی سپیدی با سبزی آمیخته شده
است واگر کسی بسیار در چیزی روشن نگرد چشمش خیره شود وضعیف گردد
واین همه دلیل است بر آنچ حس از محسوس اثر بذیرنده است ومنفعل بس گویند بینایی
عبارتست از حاصل شدن صورت محسوس در حس وچون این معنی بر خدای محال باشد
لاجرم سمع وبصر در حق خداوند تعالی محال باشد وبدانک این مذهب باطل است زیرا که
ما چشم باز کنیم نیمه آسمان توانیم دیدن و محال عقل باشد که صورت نیمه آسمان در
چشم منطبع شود زیرا که صورت بیل بزرگ در محل تنگ گنجد محالست که منطبع شود
بس معلوم شد که بینایی حالتی است مغایر انطباع صورت محسوس در حس واما
شنوایی نزدیک فلاسفه آنست که هوا قرع کند مر سطح صماخ را بس از تاثیر با اثر عماد

بعد
ی
ت

بوذ از سمع و این سخن هم باطلست زیراکه اکر ان سماع عبارت بوذی از تأثر شوذ هم
بقوت سامعه تمییز نکردی که این اواز از کذام جانب می شنوذ لکن این تمییز حاصل
است پس معلوم شذ که سمع حالتی است مغایر از تأثر و چون از مقدمه معلوم شذ اکر
کوییم باری تعالی سمیع و بصیر است

فصل دوم در بیان انکه باری تعالی سمیع و بصیرست

و دلیل انست که سمع و بصر از صفات کمالست و نابوذن از ان
صفات نقصان و در قران ذکر این دو صفت بصریح قول مذکورست انجا که فرموذ
انني معكما اسمع وارى و از ابرهیم علیه السلم حکایت فرموذ که لم تعبد ما لا یسمع ولا
یبصر و جایی دیکر فرموذ لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار پس واجب باشذ
اقرار کردن بدین دو صفت و انکار فلاسفه بنابران بوذ که ایشان کفتند که
ابصار و سماع عبارتست از اثر حاسه و چون این سخن باطل شذ انکار برخاست ه

شبهت منکر انست که اکر سمیع و بصیر باشذ سمع و بصر ازلی
باشذ یا محدث محالست که ازلی باشذ زیراکه عالم در ازل معدوم بوذ و معدوم
مرئی نبوذ و ایضا اکر کسی کویذ که معدوم مرئیست لکن اتفاقست
که در ان وقت که عالم معدوم بوذ او را موجود نمی دید پس موجود دیذن عالم البته
ازلی نبوذ و روا نبوذ که سمع و بصر خداوند تعالی محدث باشذ و الا محل حوادث
بوذ و چون این هر دو قسم باطل شذ لازم اید که سمع و بصر در حق او محال باشذ

جواب انست که سمع و بصر دو صفتاست که ایشانرا صلاحیت
دریافتن بوذ و چون مدرک حاضر شوذ و مدرک نبوذ ان تعلق نبوذ و چون مدرک

موجود شذ ان تعلق پدید اید و بدانکه درین سخن کزیر نیست از انکه التزام کرده
شوذ مر حدوث نسبتی و اضافتی در ذات باری تعالی و بالله التوفیق ه

المسئلة السابعة عشر فی کونه تعالی متکلما

و این مسئله مرتبست بر دو فصل

فصل نخستین در شرح حقیقت کلام

بدانکه چون مرد خواهد که غلام را کویذ کوزه اب بمن ده پیش
از انکه این لفظ بکوید در درون خویش طلبی می یابد مر ان فعل را از ان غلام و ماهیت
ان طلب غیر از لفظ است زیراکه هیئت ان طلب بتازی و پارسی و ترکی نکردذ و
الفاظی که دلیل شوذ بر ان طلب بتازی و پارسی و ترکی بکردذ و ایضا
ماهیت ان طلب موقوف وضع واضعی و اختیار مختاری نیست و افادة ان
الفاظ مر ان معنی را موقوفست بر وضع واضعی و اختیار مختاری و ایضا
همه عاقلان ببدیهه عقل دانند که لفظ افعل دلیلست بر ان طلب نفسانی و دلیل
هر اینه غیر مدلول باشذ پس معلوم شذ که ماهیت ان طلب غیر ان الفاظ است
و هم چنین چون خواهد که حکم کند بر عالم بر انکه او حادثست حقیقت این حکم
و اسناد بهیچ لغت و اصطلاح بنکردذ و الفاظی که دلیل باشذ برین معانی بلغات
مختلف و اصطلاحات بکردذ پس درست شذ که حقیقت اسناد و حقیقت طلب
حقیقتیست که عاقل ثبوت ان ببدیهه عقل در می یابد و تمییز میان ان حقایق
و دیکر حقایق چون الم و لذت و علم و ظن ببدیهه عقل می یابذ اکر سایل کویذ چرا
روا نباشذ که انچ تو ان را طلب نفسانی می کویی ان ارادت حصول ان فعل باشذ و انچ

نو او را حکم ذهنی می گویی از عبارت بود از علم یا اعتقاد **جواب** گوییم دلیل
بر آنکه طلب غیر ارادتست آنست که باجماع امت باری تعالی امر ستمر کافر انرا
بایمان و مرید نیست ایمان را ازوی زیراکه باری تعالی می داند که ایشان کافر کفر دانسته است
و می داند که حصول علم بکفر شخصی معین با حصول ایمان ضدان اند و متنافیان اند و
می داند که جمع ضدین محال بود و هر کس که محال را محال داند البته مرید وجود آن نبود
پس درست شد که هر چون کافر از امر هست و ارادت نیست پس معلوم شد که حقیقت
طلب غیر حقیقت ارادتست و اما دلیل بر آنکه ماهیت حکم ذهنی غیر علم و
اعتقادست آنست که اگر دانیم که عالم قدیم نیست توانیم این قضیه در ذهن ترکیب
کردن که العالم قدیم پس چون این حکم ذهنی حاصلست آنجا که نه علم حاصلست
و نه اعتقاد معلوم شد که این حکم مغایر علم است و مغایر اعتقاد و این برهان
قاطع است بر ثبوت این مغایرت و مراد علما از اثبات کلام النفس اینست که ما بیان
کردیم **فصل دوم** **در اثبات آنکه باری تعالی متکلم است** بدانکه جمله امت
را اتفاقست بر اطلاق این لفظ اما در معنی خلافست **اما** معتزله می گویند
معنی آنکه او متکلم است آنست که اصوات و حروف مولف مفید بحکم اصطلاح در
جسمی بیافریند تا از اصوات و حروف معروف شوند که او سبحانه و تعالی مرید فلان
فعلست و کاره فلان فعلست فلا معنی المتکلم شاهداً و لا غایباً الا من فعل الاصوات
مرکبة مفیدة بحکم الاصطلاح کونه مریداً للفعل الفلانی و کارهاً للفعل الفلانی
و بدانکه **ما** ایشان را در این مسئله خلاف کردن را در معنی باشد نه در لفظ اما

در معنی خلاف کردن ممکن نیست زیراکه باتفاق باری تعالی قادرست بر خلق جسم
این چنین حروف و اصوات **اما** در لفظ خلاف کردن از آن باشد که گوییم لفظ
متکلم در لغت عرب اسم این کس هست که فاعل اصوات باشد یا نه و معلومست
که خلاف لفظی کار ادیب بود و خلاف کردن در وی ممکن نیست **اما کرامیان** می
گویند که این حروف و اصوات در ذات خود بیافریند و حقیقت این مسئله بدان باز
گردد که او محل حوادث هست یا نه و این مسئله بگذشته است **وایضا** اهل سنت
می گویند که کلام صفتی است غیر حروف و اصوات و باری تعالی موصوفست بدان
صفت و آن صفت قدیم است و آن صفت یکی است پس این چهار دعوی است و جمله
مخالفان اهل سنت در این چهار دعوی با ایشان منازعت می کنند **اما دعوی اول**
و از اثبات کلامی است غیر حروف ما از برهان عقلی در فصل پیشین درست کردیم
اما دعوی دوم آنست که ما را بتوان از جمله پیغامبران خدای تعالی شنید است
که خدای تعالی شما را بفلان کار فرموده و از فلان کار منع کرده و از فلان چیز خبر داده و
تواتر مفید علمست و قول انبیا مفید علمست پس باید که باری تعالی امر و ناهی و
مخبر باشد و ما درست کردیم ببرهان قطعی که امر خدای تعالی و نهی او عبارت نیست
از ارادت فعل و ارادت ترک پس معلوم گردید که ذات خداوند تعالی موصوفست
بصفتی دیگر سوی الارادة که از صفت امر و نهی باشد اگر **سایل گوید** که نبوت
انبیا علیهم السلام موقوفست بر اثبات کلام خدای تعالی پس اگر اثبات کلام خدای بقول
انبیا کرده شود دور باشد و این محالست **جواب** گوییم لا نسلم که نبوت انبیا

و از اینست که ذات باری تعالی موصوفست باین صفت ثابت است و دلیل این ... ن

علیهم السلام موقوف ثبوت کلامست زیرا که چون معجزه بر دست وی موافق دعوی وی
ظاهر شود صدق وی معلوم گردد سواء عرفنا کون الله تعالی موصوفا بهذه الصفة
ام لا اما دعوی سیم و آن آنست که این صفت محدث نیست و دلیل برین آنست که اگر
محدث باشد یا قایم باشد بذات باری تعالی یا قایم نباشد بوی روا نبود که قایم بود
بوی زیرا که ما درست کردیم که این صفت از جنس علم و قدرت و ارادتست و همچنانک
علم و قدرت و ارادت قایم بود بوی حکم کردن او و طلب کردن او صفت وی باشد بس لابد قایم
بود بوی و آنچ معتزله می گویند که روا بود که کلام او قایم بود بغیر او از سخن غیر این
سخن است زیرا که کلام بنزدیک و عبارتست از اصواتی متقطع مفید که فاعلی آنرا وجود
ارد حق بصیر معرفا کونه مریدا للفعل او للترک و هیچ عاقل بجواز آن نزاع نکند اما
ما درست کردیم که کلام صفتی است حقیقی چون علم و قدرت و ارادت و هو عبارة عن
کونه طالبا للفعل او للترک او عن کونه مستندا لاحد الامرین الی الاخر بالنفی والاثبات
و بدیهة عقل معلوم بود که ممتنع کونه موصوفا بهذه الصفة مع کون هذه الصفة
قایمة بغیره بس آنچ معتزله می گویند که چون آن یکون الحی متکلما بکلام قایم
بشی آخر راستست و آنچ اصحاب ما گفته اند که ممتنع ان یکون الحی متکلما بکلام
قایم بغیره هم راستست و میان هر دو طایفه هیچ خلافی نیست لکن این کلام بمعنی دیگر و این
کلام بمعنی دیگر و چون درست محل نزاع مبالغت نکرده اند این سخنها بوشیده و نا تمام ماند
بس درست شد که اگر این کلام محدث باشد قایم باشد بذات وی لکن این محالست از دو
وجه یکی آنست که ما دلیل گفتیم که ذات او محل حوادث نیست دوم آنست کی القایل قایلان

قایل نفی هذا الکلام و قایل اثبته و کل من اثبته قال بقدمه فلو اسناه و قلنا بحدوثه
کان هذا قولا ما لنا خارقا للاجماع و هو غیر جایز اما دعوی چهارم و آن آنست که امر و نهی
و خبر و استخبار همه یک صفت است تحقیق این سخن آنست که حاصل این همه اقسام
یکی باز می گردد و آن خبر ست لان الامر عبارة عن تعریف الغیر کونه بحیث لو فعله
لاستحق المدح و لو ترکه لاستحق الذم و کذی القول فی سایر الاقسام و اذا کان المرجع
بالکل الی شی واحد و هو الخبر صح قولنا ان کلام الله تعالی واحد نیست تحصیل
سخن در اثبات این چهار دعوی شبهت معتزله در اثبات آنچ کلام خدا و
تعالی محدث و مخلوقست ده است اول آنست که قرآن ذکرست و
ذکر محدث است بس قرآن محدث باشد بیان آنک قرآن ذکرست آنست که
خداوند تعالی می فرماید وانه لذکر لک ولقومک و جایی دیگر و هذا ذکر مبارک
و جایی دیگر ص والقرآن ذی الذکر و بیان آنک ذکر محدثست آنست که در اول
سورة انبیا می فرماید که ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث و در سورة الشعرا فرمود و ما
یاتیهم من ذکر من الرحمن محدث شبهت دوم تمسک کردند بدین آیت که فرمود انما قولنا
لشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون از سه وجه اما وجه اول آنست که چون گوید
اذا جئتنی اعطیتک لابد است از شرط بود و اعطا جزا و هر آینه جزا از شرط متاخر بود بس
درین آیت فرمود اذا اردناه ان نقول له بس ارادت شرط بود و قول جزا و چون قول جزا بود
و جزا از شرط متاخر بود باید که قول از ارادت متاخر بود و هر چه از چیزی دیگر متاخر
بود محدث بود و قدیم نبود اما وجه دوم آنست که فرمود ان نقول له کن فیکون و حرف

ند

د

فامر لفظ فیکون اقتضاء آن کند که آن چیز حاصل شود بر عقب آنک گوید کن بی هیچ تراخی
پس قول کن متقدم باشد بر حدوث مخلوق به هیچ تراخی و اگر کن گفتن قدیم بودی این
محال بودی اما حجت سیم آنست که خدای تعالی می فرماید انما قولنا له کن فیکون می
فرماید که قول او کن است و کن مرکبست از کاف متقدم بر نون و این محال باشد که قدیم بود
پس معلوم شد که کلام خدای تعالی قدیم نبود شبهت سیم آنست که در اخبار درست
آمده است از مصطفی صلوات الله وسلامه علیه که او گفته است یا رب القرآن العظیم
و یا رب طه و یس و هر چه مربوب باشد مخلوق و محدث بود شبهت چهارم آنست که حق
تعالی در صفت قرآن می فرماید کتاب احکمت آیاته ثم فصلت پس معلوم شد که قرآن مرکبست
از سور و آیات و هر چه چنین باشد محدث بود و جایی دیگر می فرماید قرآنا عربیا و هر چه
عربی و عبری بود محدث بود شبهت پنجم آنست که اگر کلام خداوند قدیم باشد
باید که در ازل آمر و ناهی باشد با آنک در ازل هیچ مامور و منهی نبود و معلومست که اگر کسی
در خانه تنها بنشیند و گوید ای زید برخیز و ای عمرو بنشین و آنجا نه زید حاضر بود و نه
عمرو جمله عاقلان آنکس را بجنون و سفه وصف کنند و چون این در حق ما نارواست روا باشد که
احکم الحاکمین بدان موصوف باشد و همچنین قصها گفتن و از واقعها خبر دادن یا از برای
خود باشد یا از برای غیر خود از برای خود سفه و جنون بود و از برای غیر خود محال بود
زیرا که در ازل غیر او نبود شبهت ششم آنست که هر خبر که در قرآن آمده است بلفظ
ماضی چنانک ان الذین کفروا ان الذین امنوا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه فی لیلة القدر
فرموده
گوییم اخبار کردن بلفظ ماضی آنگاه راست بود که مخبر عنه متقدم باشد و از اخبار

وحاصل بودن چیزی پیش از ازل محالست زیرا که پس اگر کلام خدای قدیم بودی بایستی که این همه خبرها دروغ بودی پس معلوم شد
که این همه خبرها که از ماضی خبر داده است همه محدث و مخلوق است شبهت هفتم
آنست که نسخ حق است و معنی نسخ ارتفاع امر و تکلیف بود با انتهای او و انتفا قست
کما ثبت علمه امتنع عدمه پس باید که امر و تکلیف قدیم نبود شبهت هشتم
آنست که هر صفت که قدیم و ازلی باشد واجب باشد که عام التعلق باشد بکل ما صح
تعلقها به زیرا که اگر ببعضی دون بعضی متعلق باشد پس از تخصیص ان برای مخصصی باشد
و هر چه چنین باشد محدث باشد پس معلوم شد که هر چه قدیم بود واجب باشد که
عام التعلق باشد و چون بر مذهب سنیان حسن و قبح شرعی باشد جمله افعال را صحت
مامور بودن و منهی بودن حاصل باشد پس لازم آید که جمله افعال هم مامور و هم منهی
باشد و این جمع نقیضین باشد شبهت نهم آنست که کلام خدای تعالی مسموع است
دلیل برین آنست که چون سمع کلام الله و مسموع ما جز این حروف و صوت نیست و هر چه مولف
باشد از حروف و صوت محدث بود و از مجموع این مقدمات برین ترتیب که یاد کردیم لازم آید
که کلام خدای محدث باشد شبهت دهم آنست که اجماع امت است که قرآن یکی است
و دو نیست و اجماع امتست که قرآن معجزه محمد علیه السلام است و بدلیل عقلی معلوم شده
است که معجزه باید که پیش از دعوی موجود نبوده باشد که اگر پیش از دعوی موجود
بوده باشد اختصاص او بدان دعوی و بدان مدعی باقی نماند و هر چه پیش از دعوی
موجود نبوده باشد محدث بود پس لازم آید که قرآن محدث بود جواب از شبهت نخستین
آنست که بنا است بر مقدمه و آن آنست که هر چیزی را چهار مرتبه است مرتبه

نخستین وجود او و ثبوت او و مرتبه دوم تصور ذهنی مر آن چیز را مرتبه
سیم الفاظی که دلالت کند بر آن تصورات نفسانی مرتبه چهارم رقومی که دلالت
کند بر آن الفاظ پس چون شنیدی که الحمد لله این چهار مرتبه حاصل باشد اول حصول
آن جوهر مر خدای را دوم مرتبه حکم کردن خداوند بر آن حصول سیم این الفاظ که
دلیلست بر آن حکم چهارم این رقوم که در مصحف نبشته است و دلیلست بر آن الفاظ پس
لفظ قرآن گاه بر آن حکم ذهنی و کلام نفسانی اطلاق کنند و گاه بر این حروف و اصوات
و گاه رقوم و کتابات و چون این معلوم شد گوییم مسلم است که ذکر که بمعنی حروف
اصوات است محدثست لیکن ما دعوی قدم آن معنی می کنیم که مدلول حروف و اصوات است
و سخن شما متناول این موضع نیست اما شبهت دوم و آن تمسک است باین
آیت که انما امرنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون جواب است که این آیت
دلیلست بر آنکه کلام خدای محدث نبوذ زیرا که محدث باید که هر چه خواهیم که او را ایجاد کنیم
گوییم کن پس اگر این کن محدث بوذ او محتاج بوذ بدانکه او را گویند کن و این موذی
باشد بتسلسل و این محالست و چون تعارض در آیت در این وجه استدلال ساقط شود
اما شبهت سیم و آن است که در اخبار آمده است که یا رب العرش العظیم
و رب طه و یس جواب است که نزدیک ما این محمول است بر حروف و اصوات
و رقوم و کتابات و در آن هیچ نزاع نیست اما شبهت چهارم و آن است که
قرآن سورتست و آیات و عربی و محکم و متشابه جواب است که این همه صفت
حروف و اصوات است و نزاع نیست که آن همه محدثست اما شبهت پنجم و آن است

که امر و نهی بی مامور و منهی بی مستفید عبث بوذ جواب است که نه اتفاقست که قدرت
باری تعالی در ازل بوذ و مفید صحت وقوع ایجاد نبوذ پس عین آن قدرت در لا یزال
مفید صحت ایجاد شد بی هیچ تغیری در قدرت پس چرا روا نبوذ که امر باری تعالی
در ازل بوذه باشد و مفید مامور و مکلفی هیچ کس نبوذ پس عین آن امر در لا یزال مفید
مامور و مکلفی شوذ بی هیچ تغیری در امر و این معارضه محکم است اما
شبهت ششم که اخبار در ازل از ماضی محالست جواب است که علم الله تعالی کان
فی الازل متعلقا بان العلم سیقع ثم فی لم یزل صار متعلقا بانه کان واقع و لم نقدح ذلک فی
العلم فلم لا یجوز مثله فی الخبر اما شبهت هفتم و آن نسخ است گوییم الیس
ان قدرة الله تعالی کانت من الازل متعلقة باحداث الجوهر الفلانی فی الوقت الفلانی ثم
بعد وجود ذلک الجوهر زال ذلک التعلق و لم نقدح ذلک فی قدم قدرة الله تعالی فلم لا یجوز
فی امر الله و حکمه اما شبهت هشتم و آن است که اگر قدیم بوذی علم التعلق
بوذی گوییم نه قدرت خداوند صفتی است قدیم و ازلی و با این همه متعلق است
بایجاد جمله ممکنات فلم لا یجوز مثله فی کلام الله تعالی اما شبهت نهم و آن
است که کلام خدای مسموع است امروز جواب است که این معنی محمول است بر
حروف و اصوات فاما ذلک الکلام الذی هو مدلول هذه الحروف و الاصوات فلیس فی الدنیا
یعرض له اما شبهت دهم و آن است که قرآن معجزه محمد است علیه السلم
جواب است که این معنی محمولست بر حروف و اصوات و هذا القدر یکفی فی کونه
معجزا این است جواب از جمله این شبهات و بالله التوفیق المسئله

رف

الثامنة عشر فی بقاء الله سبحانه وتعالی و این مسئله مرتب است بر دو
فصل اما **فصل نخستین** در حقیقت بقا است بدانک چون
چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود و باقی ماند لا جرم حاصل شدن وجود او را در
زمان اول حدوث گوییم و حاصل شدن او را در زمان دوم بقا گوییم و بیشتری از محققان
می گویند که حدوث صفتی زاید نیست بر ذات اما بقا خلافست که او صفت زاید هست
بر ذات یا نه مذهب قاضی ابو بکر باقلانی و امام الحرمین و کل معتزله بصره انست که
صفتی زاید نیست و مذهب ابو الحسن الاشعری و بیشتری اصحاب ما و کل معتزله بغداد
انست که او صفتی است زاید بر ذات و بدانک درین مسئله سه جایگاه موضع
بحث است موضع اول انست که استمرار چیزی که مفهومی زاید هست بر ذات یا نه قومی
گفتند که مفهومی ثبوتی زاید است زیرا که ذات اول در زمان حاصل بود و صفت استمرار
حاصل نبود پس لازم آید که حقیقت ذات غیر حقیقت استمرار بود و برین سخن اشکالی
است و آن انست که هم چنانک در زمان اول ذات بود و استمرار نه در زمان دوم ذات هست
و حدوث نه پس لازم آید که حدوث صفتی زاید باشد بر ذات و این محال بود زیرا که اگر
حدوث صفتی زاید بود بر ذات لازم صفت هم محدث باشد پس حدوث او زاید بود بروی و
این موردی باشد بتسلسل و آن محالست و قومی دیگر گفتند روا نبود که مفهومی ثبوتی
زاید باشد بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم حاصلست پس اگر استمرار صفتی ثبوتی
بودی لازم آمدی که صفتی ثبوتی قایم بودی بعدم محض و این محالست موضع دوم
انست که وجود جوهر در زمان دوم محتاج معنی باشد که او را بقا می گوییم و بدانک

این سخن هم محالست و ما را برین براهین بسیارست برهان اول انست که وجود جوهر
در زمان دوم عین وجود اوست در زمان اول لکن وجود او در زمان اول مستغنی بود
ازین عرض پس در زمان دوم باید که مستغنی باشد ازین عرض برهان دوم انست که اگر
وجود در زمان دوم معلل باشد بدین عرض پس تاثیر این عرض در ایجاد موجود و تحصیل
حاصل باشد و این محالست برهان سیم انست چون جوهر در ذات و وجود محتاج
عرض باشد روا نبود که عرض در ذات و وجود محتاج جوهر باشد و الا دور باشد و
چون جوهر در ذات و وجود محتاج عرض باشد و عرض در ذات و وجود مستغنی باشد از
جوهر پس جوهر عرض باشد و عرض جوهر و این محالست برهان چهارم شرط قیام بقا
بجوهر انست که جوهر حاصل باشد در زمان دوم پس اگر حصول جوهر در زمان دوم
محتاج بقا باشد دور لازم آید و این محالست **اما دلیل** مثبتان بقا انست
که جوهر در زمان دوم موجود ماند با آنک در عقل روا بودی که معدوم شدی پس او را
مخصصی باید و آن مخصص نیست الا بقا و این دلیل مرتب است بر مقدمات اما
مقدمه نخستین انست که جوهر روا باشد که باقی ماند و از نظام نقل کرده
اند که مستحیل البقاست دلیل بر جواز بقاء او انست که ماهیت او قابل وجود
و از قابلیت از لوازم ماهیت است پس باید که از قابلیت ابدا باقی باشد و چون
چنین باشد بود بقا بر جوهر روا بود و بدانک این دلیل سخت متین است لکن صحت بقا
اعراض ازوی لازم است مقدمه دوم انست که جوهر بعد از آنکه موجود شود
قابل عدم است و قومی گفته اند بعد آنکه موجود آید قابل عدم نیست و دلیل بر جواز

فناء او انست که ماهیت قابل عدم بوده است و از قابلیت از لوازم ماهیت
اوست پس ابدا قابل عدم بود و چون این هر دو مقدمه ثابت شد هست شد که جوهر
در حال بقا هم وجود بروی رواست و هم عدم و چون چنین باشد مرجح باید و آن مرجح
یا عدمی بود یا وجودی و بر هر دو تقدیر یا مختار بود یا موجب و این چهار قسم شود
قسم اول انست که اعدام از فاعل جایز نیست و چون اعدام نکند از چیزی باقی ماند
و این مذهب قومی بزرگ است از متکلمان سنت و متکلمان معتزله قسم دوم آنکه او را
ضدی است که هر بار که از ضد موجود شود او معدوم گردد و از عرضی است محتاج
لا فی محل و او را فنا گویند و چون آن موجود نشود جوهر باقی ماند قسم سیم انست که
فاعل مختار بی واسطه او را باقی می دارد قسم چهارم انست که فاعل مختار در وی
اعراضی بیافریند که از اعراض موجب بقا جوهر باشد و چون این تقسیم معلوم شد گوییم
قسم اول باطلست زیرا که اعدام بفاعل محال است زیرا که قدرت صفت موثره است
و عدم نفی محض است و تاثیر صفت موثره در نفی محض محال باشد و قسم دوم هم
باطلست زیرا که اعدام الضد بالضد محالست بر دو دلیل اما دلیل اول انست
که مضاده من الجانبین باشد فلیس انقطاع الباقی لطریان الحادث اولی من اندفاع
الحادث لوجود الباقی و اما دلیل دوم انست که طریان الضد الحادث
مشروط بزوال الضد الباقی فلو کان زوال ذلک الباقی موقوفا علی طریان الطاری
لزم الدور و قسم سیم هم باطلست زیرا که موثر را اثر باید و اگر اثر موثر ذات
باقی باشد کان هذا تحصیلا للحاصل و هو محال و اگر زاید باشد پس بقا صفتی باشد

و چون این هر سه قسم باطل شد قسم رابع متعین شد و آن انست که وجود جوهر
در زمان دوم از برای عرضی باشد که قایم بود بوی پس گوییم ان عرض یا از جملهٔ اعراض
مشهوره باشد چون الوان و اکوان و طعوم و روایح و قدر و غیر آن یا عرضی دیگر باشد
بخلاف این اعراض و قسم اول باطلست زیرا که هر یکی ازین اعراض معلول است پس اگر
ایجاب بقا کنند لازم اید که یک علت را دو حکم بود و ایضا لیس تعلیل بقاء الجوهر
ببعض هذه الاعراض اولی من بعض فلزم ان یکون بقاءه معللا بالکل پس لازم اید که یک
حکم معلل باشد بعلتهاء بسیار و این محالست و چون این همه قسمها باطل شد معلوم
شد که مرجح وجود جوهر در زمان دوم نوعی دیگر است از اعراض بخلاف این همه
نوعها و ذلک هو الذی سمیناه بالبقا جواب ازین سخن انست که شما اثبات
بقا می کنند نتوانید گفتن که بقا علت ذات جوهر است زیرا که ذات جوهر پیش ازین بقا
بود و تحصیل حاصل محال است پس لا بد بود که گوییم استمرار جوهر معلل است بدین
بقا پس ما گوییم چرا روا نباشد که موثر در آن استمرار فاعل بود و علی هذا التقدیر سقط
هذا الاستدلال فصل دوم در اثبات بقاء باری تعالی بیشتری از
اصحاب گفته اند که بقای باری تعالی صفتی است قایم بوی و نزدیک ما این سخن باطل
و ما را برین دو برهانست برهان اول انست که چون بقا صفتی است که از برای او ذات
مستمر باشد این در حق خدای تعالی محال باشد زیرا که ذات او واجب الوجود لذاته است
و چون لذاته واجب بود محال بود که او لغیره واجب بود فان الشیء الواحد لا یکون
واجب الوجود لذاته و لغیره معا برهان دوم اگر بقا از برای صفتی بود لازم اید

کہ

ست

که بقاء صفات باری تعالی از برای صفتی باشد پس قیام معنی بمعنی لازم اید و این
محالست باتفاق جملهٔ متکلمان و از بقا هم باقی باشد ببقاء ذات و بیان این
سخن انست که صفات افریدگار تعالی و ذات او متلازمان باشند و هرگاه که دو چیز
متلازمان باشند چون یکی باقی باشد از دوم هم باقی باشد و چون این معلوم شد گوییم
چون بقا قایم شود بذات ذات باقی باشد و چون ذات باقی باشد صفات هم باقی باشد
از راه ضرورت ملازمت جواب این سخن باطلست زیرا که جملهٔ صفات یکی بقا
پس بقاء او از برای بقای ذات بود لکن بقاء ذات از برای بقاء این صفت است که نام
او بقاست پس دور لازم اید و این محالست

المسئلة التاسعة عشر في ان الله تعالى مرئي پیش از انکه در دلیل خوض کنیم
سه مقدمه فرا پیش داریم مقدمهٔ نخستین انست که در مسئله سمع و بصر اثبات کردیم
که ابصار حالتی است زاید بر علم و زاید بر اثر حاسه و درست کرده ایم که ذات باری تعالی
ذاتی است مخالف دیگر ماهیات لعینها و ذاتها پس رویت خداوند تعالی انرا باشد که حالتی
پیدا شود در انکشاف و جلا و ظهور ذات مخصوص الله سبحانه و تعالی چنانکه نسبت ان
حالت با ذات مخصوصه همچنان باشد که نسبت مرئیات با مبصرات پس اینکه می گوییم
رویت خداوند سبحانه و تعالی ممکن هست یا نه معنی این سخن انست که مثل این حالت که
شرح دادیم ممکن هست یا نه مقدمهٔ دوم انست که ما درست کردیم که ذات باری تعالی
نه جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه در هیچ مکان و جهت البته و دعوی می کنیم
که رویت این ذات جایز است و جملهٔ خصوم از فلاسفه و معتزله و کرامیان صحت

رویت این ذات را منکر اند پس ما می گوییم علم ما بامتناع رویت این ذات علم ضروری است
یا علم استدلالی است دعوی بدیهه کردن باطلست و برین سه حجت است
حجت نخستین انست که هر چه بدیهی باشد مختلف فیه بین العقلا نبود حجت
دوم انست که اذا عرضنا هذه القضية على العقل بالتفسير الذي لخصناه للرؤية و
عرضنا على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين لم نجد الاولى في قوة الثانية حجت سیم
انست که حکم وهم و خیال در باب معرفت الله تعالی مقبول بودی یا مقبول نبودی اگر مقبول
بودی پس اثبات ذاتی منزه از کیفیت و کمیت و جهت نتوان کردن و حق در دست مجسم
باشد لکن معتزلی مسلم می دارد که مذهب مجسم باطلست و حکم وهم و خیال مردود است
و چون حکم او مردود بود و او حکم می کند که چنین ذات را دیدن محال باشد این حکم هم
مقبول نبود زیرا که هر بار که کذب او در بعضی صور معلوم شود پس او متهم شد و لا شهادة
لمتهم پس یا حق بدست مجسم است که حکم وهم و خیال در همه مواضع معتبر می دارد یا حق
بدست ماست که در هیچ موضع حکم وهم و خیال معتبر نمی داریم و انرا قبول نمی کنیم اما
معتزلی که وهم و خیال در مسئلهٔ نفی جسمیت و جهت رد کند و در مسئلهٔ نفی رویت قبول
کند این سخن متناقض و باطل بود پس پیدا شد که انکس که نفی این رویت کند باید که بنا بر
دلیل کند و از دعوی بداهت دور باشد مقدمهٔ سیم انست که معظم اصحاب ما در
مسئلهٔ رویت اعتماد بر دلیل وجود کرده اند و گفته اند که جوهر و لون هر دو مرئی
اند پس صحت رویت حکمی است مشترک میان هر دو پس علت مشترک باید میان هر دو و مشترک
میان جوهر و عرض یا حدوث است یا وجود حدوث روا نبود که علت بود زیرا که حدوث

عبارتست از عدم سابق و وجود لاحق و عدم جزء علت حکم ثبوتی نبود پس
باید که علت مجرد وجود بود و چون علت صحت رویت وجود بود و ما ثابت
کرده ایم که وجود در حق واجب و ممکن یک معنی است پس علت صحت رویت در
حق باری تعالی حاصل بود پس باید که صحت رویت حاصل بود اینست حاصل
این دلیل و بدانکه این دلیل ضعیف است از وجوه **اول** آنست که صحت
رویت عدمی است و هرچه عدمی بود او را علت نباید **دلیل** بر آنکه صحت
رویت عدمی است آنست که صحت عدمی است و چون صحت عدمی بود صحت
رویت عدمی بود **اما انج** صحت عدمی است آنست که اگر موجود بود واجب
لذاته نبود بلکه ممکن لذاته بود پس صحت او زاید بود بر وی و تسلسل لازم
اید **واما انج** چون صحت عدمی بود صحت رویت عدمی بود آنست که صحت
رویت صحتی است مکیف بکیفیتی مخصوص پس اگر آن کیفیت وجودی بودی
از کیفیت کیفیت صحت است لازم اید موصوف شدن عدم بموجود و آن محالست
اما انج چون صحت رویت عدمی بود معلل نبود زیرا که علت تاثیر چیزکت
بود در چیزی و عدم نفی محض است و تاثیر کردن در نفی محض محالست
سوال دوم اگر مسلم داریم که صحت رویت حکمی ثبوتی است چرا گفتی که
همه حکمها باید که معلل بود **دلیل** بر آنست که صحت معلومی و مذکوری
و مخبری هیچ معلل نیست زیرا که این احکام ثابت اند در معدومات **سوال
سیم** لا نسلم که صحت رویت حکمی است مشترک میان جوهر و عرض فان صحة

کون السواد مرئیا تخالف صحة کون الجوهر مرئیا والدلیل علیه انه یمتنع قیام
کل واحدة منهما بین الصحتین مقام الاخری بدلیل ان الجوهر یستحیل ان یری سواد
وبالعکس ولو تساوت الصحتان لقامت کل واحدة منهما مقام الاخری **سوال
چهارم** اگر مسلم داریم که این صحت متساویانند لکن چرا روا نبود تعلیل
دو حکم متماثل بدو علت مختلف **والدلیل** علیه ان المختلفین یشترکان فی کون
کل واحد منهما مخالفا للاخر وبالجملة فلا یمتنع فی الاشیا المختلفة ان تکون
مشترکة فی بعض اللوازم **سوال پنجم** اگر مسلم داریم که علت مشترک می
باید چرا گفتی که مشترک میان جوهر و عرض جز حدوث و وجود چیزی دیگر
نیست بلکه هست و آن امکانست وجود نیست و نتوان گفتن که امکان علت این
صحت نبود زیرا که معنی صحت رویت امکان رویت است پس اگر امکان صفتی
موجود است روا بود که امکان علت امکان دیگر باشد و اگر امری عدمی بود هیچ
محال نبود که عدمی علت عدمی باشد **سوال ششم** اگر مسلم داریم که
وجود علت صحت است لکن اگرچه علت صحت قایم بود اما محال نبود که همچنا
که وجود علت صحت جهل و شهوت است و وجود در حق باری تعالی حاصلست
لکن صحت جهل و شهوت نیست از آن جهت که خصوصیت ذات باری تعالی
حاصلست لکن صحت جهل و شهوت نیست منافی این صحت است پس همچنین اگر
چه وجود علت صحت رویت بود لکن خصوصیت ذات باری تعالی منافی این
حکم بود لاجرم حاصل نشود **سوال هفتم** همچنانکه بچشم فرق میکنیم میان

طویل و عریض را جرم گفتیم جوهر مرئی است بلمس فرق می کنیم میان طویل و عریض
باید که جوهر مدرک باشد بحاسه لمس و هیچ شکی نیست که حرارت و برودت
مدرک است بحاسه لمس پس هر ست شد که هم جوهر و هم عرض ملموس اند پس
بدین دلیل که شما گفته اید لازم اید که علت صحت ملموسی وجود باشد و لازم اید
که الله تعالی یصح ان یکون ملموسا و ذلک لا یقوله عاقل و لا مسلم **سوال**
هشتم گرفتیم که ازین دلیل بیرون اید که الله تعالی یصح ان یکون مرئیا لکن
لم لا یجوز ان یکون رؤیتنا له موقوفا علی شرط یمتنع ثبوته فی حقنا فلا جرم یمتنع
علینا ان نراه و ان کان هو فی نفسه بحیث یصح ان یری لو حصلت الشرایط و هذا
کما ان الجسم فی نفسه یصح ان یکون مخلوقا لنا الا ان خلقنا للجسم لما توقف علی امور یمتنع
ثبوته فی حقنا لا جرم یمتنع علینا خلق الجسم و ان کان هو فی نفسه بحیث یصح ان
یکون مخلوقا فلم لا یجوز ان یکون الامر ها هنا کذلک و الله اعلم **مقدمه چهارم**
انست که مذهب ما درین مسله انست که مذهب امام ابو منصور ماتریدی سمرقندی
رحمة الله علیه و ان انست که اثبات صحت رؤیت بدلیل عقل نکنیم لیکن تمسک کنیم
بظواهر قران و اخبار در اثبات رویت پس اگر خصم خواهد که تاویل ان ظواهر کند
بدلیل عقلی بر دلیلهاء عقلی وی اعتراض کنیم و او را از تاویل کردن منع کنیم و چون
ازین مقدمات فارغ شدیم شروع کنیم در دلایل مسله رؤیت و بالله التوفیق و العصمة
دلیل اول انست که خدای تعالی می فرماید وجوه یومئذ ناضرة
الی ربها ناظرة و بدانک تمسک کردن بدین ایت بنا است بر بحثهای که تعلق

بلغت عرب دارد پس ما انچ تعلق بدین استدلال دارد در اثبات ذکی تقریر کنیم ه
واعلم انا قبل الخوض فی کیفیة الاستدلال نفتقر الی بیان ان النظر المقرون
بحرف الی موضوع للرؤیة ام لا فزعم بعض اصحابنا انه للرؤیة و انکره بعض
المحققین منا و من المعتزلة و قالوا انه موضوع اما للتقابل کما یقال الجبلان
متناظران ای متقابلان و اما لتقلیب الحدقة السلیمة نحو المرئی التماسا
لرؤیته **واحتج من قال** ان الرؤیة بما القران و الشعر اما القران
فایتان الاولی **قوله تعالی** رب ارنی انظر الیک و الاستدلال به من وجهین
احدهما انه لو کان النظر عبارة عن تقلیب الحدقة الی جهة المرئی لکان معناه
ارنی حتی اقلب حدقتی الی جهتک و هذا یقتضی ان یکون موسی علیه السلم قد اثبت
لله جهة و انه محال **وثانیهما** انه رتب النظر علی الاراة و المرتب علی الاراة
هو الرؤیة لا تقلیب الحدقة فدل هذا علی ان النظر هو الرؤیة **الثانیة قوله تعا**
لی افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت و الذی یفید معرفة کیفیة الخلقة هو الرؤیة
لا تقلیب الحدقة **واما الشعر فقول النابغة** و ما رایتک الا نظرة عرضت ه
یوم النمارة و المامور معذور ه استثنی النظر عن الرؤیة فوجب ان یکون النظر
من جنس الرؤیة **وایضا قول الشاعر** نظرت الی من حسن الله وجهه ه فیا نظرة کا
دت علی وامق تقضی ه و معلوم ان الذی تقضی علی الوامق هو رویة المعشوق
لا مجرد تقلیب الحدقة **واما الذین انکروا** کون النظر مفیدا للرؤ
یة فقد احتجوا بعشرین وجها **الاول قوله تعالی** و تریهم ینظرون الیک و هم

لا يبصرون والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى حكم بانه يرى كونهم
نظرهم اليه ولا شك انه ما كان يرى رؤيتهم له فوجب ان يكون النظر غير الرؤية
الثاني انه اثبت النظر ونفى الابصار وذلك يوجب التغاير فان قيل
انه تعالى اثبت النظر في حق الاصنام لقوله وتريهم ينظرون اليك ولا شك انه
لم يحصل في حق الاصنام تقليب الحدقة الى جانب المرئي فوجب ان لا يكون النظر
عبارة عن تقليب الحدقة قلنا النظر هاهنا مفسر بالتقابل تقابل الجبلان
متناظران اي متقابلان فهذا المعنى كان حاصلا في حق الاصنام الثالث
قوله تعالى في صفة الكفار ولا ينظر اليهم نفى النظر والرؤية حاصلة فوجب
ان يكون النظر غير الرؤية فان قيل لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة
لكان معنى الاية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل قلنا
انا لو جعلنا لفظ النظر حقيقة في تقليب الحدقة امكن حمل قوله ولا ينظر اليهم على
ترك الرحمة مجازا اما لو جعلنا النظر حقيقة في الرؤية تعذر حمل قوله ولا
ينظر اليهم على ترك الرحمة مجازا فكان الاول اولى انما قلنا انا لو جعلنا النظر
حقيقة في تقليب الحدقة امكن جعل قوله ولا ينظر اليهم مجازا في ترك الرحمة وذلك
لان تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا احب ذلك الشيء ومتى
احبه فلا بد وان يرحمه ظاهرا فحصل بين تقليب الحدقة الى جهته وبين ايصال
الرحمة اليه هذه الملازمة وايضا تقليب الحدقة الى جانب الشيء واتصال بجهته
الرحمة اليه فعلان اختياريان فحصلت بينهما هذه المشابهة والملازمة والمشابهة

والملازمة كل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز فثبت انا لو جعلنا النظر حقيقة
في تقليب الحدقة امكن حمل قوله ولا ينظر اليهم على ترك الرحمة لا الملازمة اما
لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينهما وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشابهة
اما عدم الملازمة فلانه ليس كل ما راه الانسان احبه بلى ما اختار الانسان
احبه لكن اختيار الرؤية ليس الا تقليب الحدقة نحوه فاما حصول الرؤية فليس باختياره
فثبت انه لا ملازمة بين حصول الرؤية وبين فعل الرحمة واما انه لا مشابهة
فلان حصول الرؤية ليس باختيار الانسان انما الذي يحصل باختياره هو تقليب
الحدقة نحو المرئي فثبت انه ليس بين الرؤية وبين الرحمة مشابهة في كونه فعلا
اختياريا واذا ثبت هذا ظهر ما ذكرناه من التقرير الثالث لو كان النظر
عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال رايت اليه كما يقال نظرت اليه وقد اجمع المفسرون
على ان قوله الم تر الى ربك مجاز لا حقيقة ولما كان كذلك لصح التباين وايضا كان يلزم
نظرته ان يقال نظرته بمعنى رايته كما يقال رايته الرابع يقال نظرت الى الهلال
فلم اره اثبت النظر مع عدم الرؤية الخامس يرى كون القوم ناظرين الى الهلال
فانهم يقولون اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال ولا يرى رؤيتهم له والمرئي
ليس ما ليس بمرئي السادس يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته وغاية
الشيء غيره قال الشاعر نظرت اليها من وراء زجاجة فابصرت وجها داعيا للمعاصي
رتب الابصار على النظر بفاء التعقيب السابع يقال انظر الى زيد حتى يرى
صحبه الثامن قوله نظرت الى زيد يفيد ان نظره انتهى اليه لان حرف الى

لانتهاء الغاية يجري مجرى قولها شرقا اليه اذا او ماتا اليه وذلك يفيد الحركة الى
شي على وجه ينتهي اليه فوجب ان يكون النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئي
التاسع انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الحظور اض
ونظر غضبان ونظر متحير قال النابغة الذبياني نظرت اليك لحاجة لم تقضها ❁
نظر المريض الى وجوه العود ❁ وقال اخر نظر التيوس الى شفار الجازر ❁
ومعلوم ان الرؤية هو لا واحدة لانهم يرون الشي على ما هو عليه ومعلوم انه يمتنع
وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد من قوله نظر الي نظر غضبان وصف عينيه
بما يكون عليه عين الغضبان من الاحمرار والازورار ولا يعارض ذلك بقولهم فلان
يرى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لانهم ما قسموا الرؤية وانما اضافوها
تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب العاشر انهم يصفون النظر
بما لا يمكن ان توصف به الرؤية وذلك يوجب التباين ومنها ان يوصف بكونه
شزرا قال ولا جن بالبغضاء والنظر الشزر ❁ ومعلوم ان الشزر كيفية
في وضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة
انشد ابن قتيبة يتعارضون اذا التقوا في موطن ❁ نظرا يزيل مواقع الاقدام ❁
قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته والمراد من تلك الشدة الهيئة
على الحدقة في تحريكها وتقليبها الحادي عشر ان الذي يقصده الانسان عليه
في باب الرؤية انما هو تقليب الحدقة الى جانب المرئي فاما حصول الرؤية فليس
ذلك في وسع الانسان اذا ثبت هذا فلو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة كان

قولنا في الامر والنهي انظر ولا تنظر محمولا على حقيقته اما لو حملنا النظر على
الرؤية لوجب حمل قولنا انظر ولا تنظر على مقدمات النظر لا على نفس النظر فيصير
هذا اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام على معنى يصير اللفظ معه حقيقة اولى
من حمله على معنى يصير اللفظ معه مجازا فوجب كون لفظ النظر حقيقة في تقليب
الحدقة لا في الرؤية الثاني عشر ان النظر معناه بالفارسية نكريستن و
الرؤية معناه بالفارسية ديدن والفرق بين قولنا نكريستن وبين قولنا ديدن
في الفارسية معلوم بالضرورة فانهم يقولون بسيار نكرستم ونديدم وتارة
يقولون جندان نكرستم ما معاقبت نديدم ومعلوم انهم يريدون بلفظ نكريستن
تحريك الحدقة الى ذلك الجانب الذي يعتقد حضور المرئي فيه وذلك يحقق ما قلناه
الثالث عشر ما انشد بعضهم وقفت كاني من وراء زجاجة ❁
الى الدار من فرط الصبابة انظر ❁ فعيناي طورا تغرقان من البكا ❁
فاعشى وطورا تحسران فابصر ❁ جعل نفسه ناظرا في حالتي كونه مبصرا وغير
مبصر الرابع عشر ما انشد ابو علي الفارسي فيا مي هل يجزي بكائي بمثله ❁
مرارا وانفاسي عليك الزوافر ❁ فاني متى اشرف من الجانب الذي
به انت من بين الجوانب ناظر ❁ فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان
النظر هو رؤيتها لكان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه وذلك
لا يقوله عاقل الخامس عشر انشد بعضهم اذا نظر الواشون صدت واعرضت ❁
وان غفلوا قالت الست على العهد ❁ جعل قوله غفلوا على مقابلة قوله نظروا

وانما يغفل الانسان عن امر يفعله ويشتغل بتحصيله وما ذاك الا بتقليب الحدقة ٥

السادس عشر انشد بعضهم ونظرة ذي شجن وامق ؛
اذا ما الركائب جاوزن ميلا ؛ اثبت النظر ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة بعد
مجاوزة الركائب ميلا فهذا مجموع ما يدل على ان النظر المقرون بحرف الى لا يفيد
الرؤية وانما يفيد اما المقابلة واما تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي التماسا
لرؤيته **واما الوجوه الدالة** على ان النظر المقرون بحرف الى قد
يجيء بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية الاول ان قوله الى ربها ناظرة معناه
انها تنظر الى ربها ولا تنظر الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما في
قوله الا الى الله تصير الامور ٥ عليه توكلت واليه انيب ٥ وان الى ربك المنتهى ٥
وان الى ربك الرجعى ٥ الى ربك يومئذ المساق اذا ثبت هذا فنقول مقتضى الاية
انهم لا ينظرون الى غير الله ولا شك انهم يرون غير الله تعالى من الجنة والنار وسائر
الاشياء التي لا يحيط بها الاحصاء في موقف القيامة فان المؤمنين نظاره ذلك اليوم
لانهم هم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دلت الاية على انهم لا
ينظرون الا الى الله ودل العقل على انهم يرون غير الله فوجب ان يكون النظر غير
الرؤية اما اذا حملنا النظر على الانتظار صح هذا الحصر بانهم لا ينتظرون
الرحمة الا من الله ولا يتوقعونها الا منه الثاني حكي عن الخليل انه قال يقال
نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب تقول انما انظر الى الله
ثم الى فلان وهذا الاستعمال حاصل ايضا في الفارسية فانهم يقولون فلان بطمع في

خ لا ينظرون الى غير الله

امر تو قعه فلان راچشم بر فلان كارست ونظرا و بر فلان كارست وفلان كار راهى
نگرد فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور في الفارسية والعربية حتى انه قد
ينكر هذه اللفظة من لا يبصر فيقول الاعمى في مثل هذا المعنى عيني شاخصة اليك
وانما نظري الى الله ثم اليك الثالث قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر ؛
الى الرحمن ينظر الخلاصا ؛ اثبت النظر المقرون بحرف الى لا لافادة الرؤية
بل لافادة معنى الانتظار لا يقال ان بعض الرواة روى البيت على وجه اخر
فقال وجوه ناظرات يوم بكر ؛ وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة وسمي يوم
بكر لان القتال فيه كان مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه
رحمن اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويرونه ويطمعون منه ان يخلصهم عن
ذلك البلايا لانا نقول لا منافاة بين الروايتين فنصححهما الرابع قول الكميت
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم ان الظماء ينظرون حيا
الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال
نظرهم الى حيا الغمام الخامس قال اخر واذا نظرت اليك من ملك
والبحر دونك زادني نعما ؛ وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حا
بينهما وذلك لا يحتمل الرؤية فعلمنا ان المراد هو الانتظار السادس قال البعيث
وجوه بها ليل الحجاز على الهوى ؛ الى ملك ركن المغارب ناظره ؛ اثبت ان
بها ليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار
السابع قال اخر ويوم بذي قار رايت وجوههم ؛ الى الموت من وقع السيوف نواظرا ؛

يلا

والمراد به الانتظار لان الموت لا خلاف في انه لا يرى لا يقال المراد من الموت
الرجل القتال كما في قول الشاعر اني انا الموت لانا نقول لا شك ان تسمية
القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة الثامن قول ابن دريد في صفة
عين مجروحة ❊ وهي التي لا تزال الدهر ناظرة ❊ الى العلى ولو تواروا في كتب ❊
فقوله ناظرة الى العلى كونها طالبة للعلى ومتوقعة له لا يقال قد استمر
من اهل اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى افاد الانتظار يقال
نظرته اي انتظرته اما اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس الانتظار لانا نقول
لما حصل التعارض بين دلائلنا وبين قولكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم
في الانتظار نظرته تغير صلته فانما ذلك الانتظار لمجيء الانسان نفسه اما اذا
كان منتظرا لرفده ومعونته فقد يقال فيه نظرت اليه كقول الرجل انما نظري
الى الله ثم اليك واعلم انا بينا في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين
الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى والاظهر ان النظر المقرون بحرف الى انما استعمل في
الانتظار لان الانتظار يوجب نظر العين فاطلق لفظ المسبب على السبب فصح
المصير الى هذا دفعا للاشتراك واذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى الاستدلال
بالآية فنقول النظر المقرون بحرف الى اما ان يكون عبارة عن الرؤية او
عن تقليب الحدقة ويجب ان لا يكون حقيقة في غيرهما دفعا للاشتراك فان كان عبارة
عن الرؤية فقد حصل الغرض وان كان عبارة عن تقليب الحدقة لجهة المرئي
فنقول تعذر اجراؤه على ظاهره فوجب صرفه الى المجاز وذلك هو الرؤية لان

تقليب الحدقة مستلزم للرؤية ظاهرا ولان المقصود من تقليب الحدقة انما هو
الرؤية واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على الرؤية فان قيل لا نسلم انه حصل
في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى وقوله الى ربها ناظرة فلا نسلم
ان الى هاهنا من حروف الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول انه واحد
الآلاء على ما ذكره الازهري في كتاب التهذيب وقال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا ❊
يقطع رحما ولا يخون الى ❊ اي لا يخون نعمة اذا ثبت هذا فنقول قد توافقنا على
ان لفظ ناظرة اذا كان عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله تعالى فناظرة بم
يرجع المرسلون اذا عرفت هذا فتقدير الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها
منتظرة الثاني ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر فهل لكم فيما الي فانني ❊
طبيب بما اعيى النطاسي حذيما ❊ اي فهل لكم فيما عندي اذا ثبت هذا فتقدير
الآية وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة منتظرة فقوله منتظرة
خبر عن الوجوه والتقدير وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ومنتظرة نعمة ربها ❊
سلمنا ان الحاصل في الآية هو النظر المقرون بحرف الى لكن لا نسلم انه يفيد
الرؤية او تقليب الحدقة بل بينا انه حقيقة في الانتظار لكنا نقول انه حقيقة
في تقليب الحدقة لجهة المرئي وقد تعذر حمله على ظاهره فلا بد من المجاز وهاهنا
وجهان الاول اضمار المضاف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة والثاني في ان تقليب
الحدقة لجهة المرئي انما يكون لطلب الرؤية ولانه يتوقع نفعا ايضا من رؤيته
فتقليب الحدقة الى جهة المرئي كما انه يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه توقع المنفعة فلم كان

حمله على احد اللازمين اولى من حمله على اللازم الثانى وعلى هذا التقدير كان المراد هى
الانتظار واذا ثبت احتمال هذين الوجهين من المجاز فلم كان المجاز الذى ذهبتم اليه اولى
من هذين الوجهين **والجواب** اما حمل اللفظ على واحد الآلام او على معنى عنده فهو
يوجب حمل قوله ناظرة على الانتظار وهذا غير جائز لان الانتظار يلزمه البعد عن
المطلوب وذلك يوجب الغم والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة واذا ثبت هذا
ظهر انه لا يمكن حمل اللفظ على الانتظار سواء كان اللفظ حقيقة فيه او مجازا **واما**
قوله يحمل الآية على ان المراد وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها فنقول هذا مدفوع من
وجهين **الاول** ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضمار فى الآية وما ذهبنا اليه يوجب
المجاز والمجاز خير من الاضمار على ما بيناه فى اصول الفقه **الثانى** وهو ان النظر الى
الثواب لا يفيد الفرح فلابد من اضمار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب حاضرا او
واصلا وكل ذلك خلاف الاصل والله اعلم **دليل دوم در بيان صحت رويت** آنست
كه موسى عليه السلم رؤيت خواست آنجا كه گفت رب ارنى انظر اليك و اگر رويت محال
بودى موسى عليه السلم رويت درخواست نكردى و بدانكه معتزله را برين دليل چهار
اعتراض است **اما اعتراض اول** ابو القسم كعبى گفت تفسير ارنى انظر اليك آنست
كه الهى مرا آيات معلوم گردان كه بواسطهٔ آن آيات ترا بعلم ضرورى بشناسم **اعتراض
دوم** ابو على و ابو هاشم گفتند سوال رويت از براى خود نبود از براى قوم بود چنانک
خداوند تعالى حكايت مى فرمايد از قوم او كه گفتند لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة پس
موسى عليه السلم رويت از براى خود نخواست براى ان خواست تا درخواست محكم تر بود و مقصود

او آن بود تا آفريدگار تعالى زان سوال منع كند تا قوم او ديگر آن سوال نكنند **اعتراض
سيم** ابو الهذيل گفت آن سوال از براى خود كرد و مقصود آن بود كه بدليل عقلى امتناع
رويت خداى تعالى ميدانست لكن خواست تا دليل سمعى با دليل عقلى يار شود تا روشن تر
و كامل تر باشد و كثرت دلايل مطلوب عقلاست و از نيست كه خداوند تعالى در كتاب
كريم خود بسيار دلايل توحيد و عدل و نبوت ياد فرموده است و ابرهيم خليل گفت
و لكن ليطمئن قلبى **اعتراض چهارم** بعضى گفتند روا باشد كه موسى عليه السلم امتناع رؤيت
هنوز معلوم نكرده بود پس درخواست رويت از براى آن بود تا معلوم شود پس گفتند اين
سخن اگرچه مستبعد ست لكن باطل نيست زيرا كه هر صفت از صفات حق تعالى كه شرط
صحت نبوت بود بايد كه معلوم پيغامبر باشد **اما** آن صفت كه معرفت او شرط
نبوت نبود محال نبود كه معلوم نبود و باتفاق معرفت نبوت مشروط نيست بمعرفت صحت
رويت و با امتناع رويت پس اگر اين صفت معلوم نبود مستبعد نبود **جواب**
اما سوال كعبى باطلست بدو دليل اما **دليل اول** آنست كه موسى عليه السلم بى
واسطه با خداى تعالى سخن مى گفت پس درين حالت گفتن كه مرا دليل نماى كه هستى تو معلوم
من شود محالست **دليل دوم** آنست كه موسى گفت انظر اليك و اگر قول كعبى
حق باشد معنى آن باشد كه انظر الى دليلك و اين ترك ظاهر بود بى هيچ دليل **اما سوال**
ابو على و ابو هاشم هم باطلست بدو دليل اما **دليل اول** آنست كه آن كسانى كه رؤيت
بخواستند يا مومن بودند يا كافر اگر مومن بودند قول موسى عليه السلم را بقبول كردندى
پس سوال كردن موسى عليه السلم مر رويت را هيچ حاجت نبودى و اگر كافر بودند و را تصديق

نکردندی در منع کردن خدای در رویت پس هر دو تقدیر این سوال رؤیت نی فایده بودی
دلیل دوم آنست که اگر رویت باطل بودی موسی علیه السلم سوال نکردی همچنانکه
چون قوم او گفتند اجعل لنا الهاً کما لهم آلهة موسی این سوال نکرد بلکه ایشان را منع کرد و
گفت انکم قوم تجهلون اما سوال ابوالهذیل هم باطلست زیرا که علم آن بود که محتمل
نقیض نبود البته زیرا که هرچه محتمل نقیض بود ظن بود و علم نبود و چون محتمل نقیض
نبود قابل شدت و ضعف نبود پس نتوان گفتن که مقصود ازین سوال کثرت دلیل بود تا
علم قوی تر شود اما سوال جبائیه هم باطلست زیرا که اجماع امت است که علم پیغامبران
بذات و صفات خداوند تعالی کمتر نیست از علم احاد امت پس اگر حق آنست که رویت
محالست و احاد معتزله این مسئله می دانند و موسی علیه السلم ندانند پس لازم آید که علم
احاد معتزله بذات و صفات خداوند تعالی از علم موسی کاملتر بود و این محالست
پس معلوم شد که این سوال باطلست والله اعلم دلیل سیم آنست که رویت
معلق است بر شرطی جایز و هرچه معلق باشد بر شرطی جایز باید که جایز بود پس لازم
آید که رؤیت جایز بود بیان آنکه رؤیت معلق است بر شرطی جایز آنست که رویت
معلق است بر استقرار کوه در این آیت که فان استقر مکانه فسوف ترانی و استقرار
کوه جایز است پس درست شد که رویت معلق است بر شرطی جایز و اما آنکه گفتیم که
هرچه معلق بود بر شرطی جایز باید که او هم جایز بود آنست که هرچه جایز بود از
فرض وقوع او هیچ محال لازم نیاید پس ما فرض کنیم که آن شرط جایز واقع شد پس اگر
جزا محال بود پس شرط واقع شده باشد و جزا واقع نشده باشد پس تعلیق از جزا بوقوع

از شرط در وضع شود و این محالست و چون این قسم روا نیست لازم آید که جزا هم جایز
باشد پس پس سخن باز شویم و گوییم که شرط وقوع رویت جایز است و چون شرط جایز
بود باید که جزا هم جایز بود پس لازم آید که رویت جایز بود اگر سایل گوید لا نسلم
که رؤیت معلق است بر شرط جایز و بیان این سوال آنست که اگر باری تعالی
آن را شرط رؤیت کرد یا استقرار جبل بود در حال حرکت یا استقرار جبل بود کیف کان
اگر شرط استقرار جبل بود در حال حرکت از محال باشد زیرا که حرکت در حال سکون محال بود
پس درست شد که شرط محالست پس جواز مشروط لازم نیاید و اگر شرط استقرار جبل بود
کیف کان پس جبل را استقرار حاصل شد پس بایستی که رویت حاصل شده بودی و باتفاق
حاصل نشد پس معلوم شد که این قسم باطلست و حق قسم نخستین است جواب
گوییم شرط رؤیت استقرار جبل بود در آن حال که متحرک بود لکن اعتبار حال الجبل در آن حال
بر دو قسم است یکی اعتبار حال الجبل من حیث هو جبل مع قطع النظر عن جمیع القیود
الزایدة علی هذا الاعتبار والثانی اعتبار حال الجبل من حیث انه موصوف بالحر
فان اخذناه بالاعتبار الاول کان الاستقرار علیه ممکنا لان کون ماهیته قابلة
للسکون امر باق سواء قامت الحرکة به او لم تقم وان اخذناه بالاعتبار الثانی
کان الاستقرار علیه محالا لان حصول السکون مع الحرکة محال واذا ثبت هذا فنقول
المذکور فی الآیة هو الاعتبار الاول لانه قال فان استقر مکانه اضاف الاستقرا
الیه من حیث انه هو لا من حیث انه متحرک فکان ذلک ممکنا فثبت ان الشرط ممکن ولزم
منه امکان الرویة التی هی الجزا والله اعلم اما معتزله شبهات

ایشان در انکار رؤیت بعضی عقلی است و بعضی سمعی. اما شبهات
عقلی چهار است. شبهت نخستین بنا بر مقدمه است و آن مقدمه
آنست که چون در شاهد هشت شرط حاضر بود رؤیت واجب الحصول باشد. اما
شرط نخستین سلامت حاسه است. شرط دوم آنکه این چیز جایز الرؤیه بود. شرط
سیم آنکه در غایت قرب نبود. شرط چهارم آنکه در غایت بعد نبود. شرط پنجم آنکه
مرئی در مقابله بود یا در حکم مقابله. شرط ششم آنکه در غایت کوچکی نبود. شرط
هفتم آنکه لطیف نبود. شرط هشتم آنکه در میان هیچ حجاب نبود. دلیل
بر آنکه عند حصول هذه الامور الثمانیة رؤیت واجب بود آنست که اگر روا بود که
مع هذه الشرایط ادراک حاصل نشود پس روا باشد که در پیش چشم ما کوههای بزرگ
بود و ما آن را نبینیم و رعدهای سخت بود و ما آن را نشنویم و معلومست که
تجویز این سخن موذی باشد بجهالات و چون این مقدمه درست شد گوییم اگر
باری تعالی جایز الرؤیه بود شرط حصول رؤیه او جز دو چیز نبود یکی سلامت
حاسه دوم کونه بحیث یجوز رؤیته اما از شش شرط دیگر محال باشد در حق
او زیرا که عدم بعد و قرب و حجاب و صغر و لطافت و حصول مقابله در حق
جسم ممکن بود و خدای تعالی جسم نیست پس درست شد که لو رؤی لما کان
الموجب لحصول رؤیته الا مجموع هذین الامرین اعنی صحة الحاسة وکونه تعالی
بحیث یصح ان یری و این هر دو معنی این ساعت حاصل است پس بایستی که رؤیت
او این ساعت حاصل بودی و چون نیست معلوم شد که عدم حصول رؤیة آن

جه

برای آنست که او مستحیل الرؤیه است. شبهت دوم آنست که هر
مرئی بود یا در مقابله بود یا در حکم مقابله. اما آنچ در مقابله بود آن خود
معلومست و اما آنچ در حکم مقابله بود آن در سه صورتست. اول
آنست که ما عرض می بینیم و عرض در مقابله جسم نبود لکن چون آن عرض قایم بود
بجسمی که آن جسم در مقابله [illegible] بود آن عرض در حکم مقابله بود. اما دوم آنست
که از انعکاس شعاع گویند چنانکه ما روی خود در آینه می بینیم و روی که ما در مقابله
روی ما نیست لکن سبب این رؤیت آنست که شعاع از چشم بر روی آینه افتد آنگاه
از روی آینه باز گردد بر روی ما باز آید پس روی ما بدین طریق در حکم مقابله باشد
و هم بدین سبب ما پس سر خود در آینه توانیم دیدن. اما سیم آنست که از انعطاف
شعاع گویند و در کتب مناظره شرح آن گفته اند و اینجا مرئی اگر چه مقابل نبود
لکن در حکم مقابله بود و چون این مقدمه معلوم شد معتزله گفتند که ما ببدیهه
عقل می دانیم که هر چه نه در مقابله بود و نه در حکم مقابله او را نتوان دیدن
و چون مقابله و حکم مقابله از صفات اجسام است باید که رؤیت خدای تعالی
محال باشد. شبهت سیم آنست که هر چه دیده شود باید که صورت
او در چشم منطبع شود همچنانکه صورت روی در آینه منطبع شود و هر که او را صورت
بود او جسم بود و چون خداوند تعالی جسم نبود او را صورت نبود پس دیدن
محال باشد. شبهت چهارم آنست که هر چه مرئی بود او را لونی و
شکلی و جهتی بود و چون این همه در حق خدای محالست باید که رؤیت او محال

۵

باشد جواب از شبهت نخستین از دو وجه است اما وجه اول
آنست که لا نسلم که چون این هشت شرط جمع شود ادراک واجب باشد و ما را
برین دو دلیل قاطع است اما دلیل اول آنست که ما جسم بزرگ را از دور
کوچک بینیم پس ما اگر همه اجزای او می بینیم بایذ که او را بزرگ بینیم و اگر هیچ جزو
را از اجزای او نه بینیم پس بایذ که او را لابد هیچ نه بینیم و اگر بعضی اجزای
او می بینیم و بعضی نمی بینیم با آنکه هشت شرط نسبت با آن اجزا که می بینیم و آن
اجزا که نمی بینیم همه برابرست لازم آیذ که عند حصول هذه الشرائط ادراک
واجب نبوذ اما دلیل دوم آنست که ما اگر یک کفی خاک نگریم او را بینیم و
معلومست که یک کفی خاک عبارتست از مجموع ذرها روا نبوذ که ادراک هر یکی از آن
ذرها مشروط باشد با ادراک آن دیگر و الا دور لازم آیذ و چون ادراک هر یکی از آن
ذرها موقوف نبوذ بر ادراک آن دیگر ذرها پس هر یکی از آن ذرها در حال تنهایی
جایز الرؤیه باشند و معلومست که ما یک یک از آن ذرها در حال تنهایی نمی
بینیم پس معلوم شد که عند حصول هذه الشرائط ادراک واجب الحصول نبوذ ه
اما وجه دوم در جواب آنست که گرفتیم که در شاهد ادراک واجب
الحصول بوذ عند حصول هذه الشرائط چرا بایذ که در غایب همچنین باشد زیرا که
ادراک شاهد بخلاف ادراک غایبست و المختلفات لا یجب استواها فی الحکم فلا
یلزم من کون الادراک واجباً فی الشاهد عند حصول هذه الشرائط کونه واجباً
فی الغایب و مما یدل علیه ان الادراک فی الشاهد مشروط بالشرائط الستة و الغایب

۸۱

نقطع بانه لا یمکن اعتبارها فکذا لا یمتنع ان یکون الادراک فی الشاهد واجب
الحصول و فی الغایب لا یکون واجباً و هذا سوال لا محیص له اما شبهت دوم را
دو جوابست اما جواب اول آنست که محل خلاف آنست که موجود منزه
از جهت را تواند دید یا نه شما می گویید که روا نیست چنین موجود جایز نیست و
سخن شما درین مقدمه دو نوع بوذ یکی آنکه گویید ببدیهه عقل می دانیم
که رؤیت این چنین چیز محالست دوم آنکه بروی دلیل گویید اما دعوی
بدیهه کردن باطلست چنانکه در مقدمه این مسئله بیان کرده ایم و ایضاً
اگر بدیهی است پس دلیل گفتن بروی روا نبوذ پس معلوم شد که شما را در
بیان این قضیه که هر چه در جهت نبوذ مرئی نبوذ دلیل می بایذ گفتن و آنچ
می گویید که هر چه مرئی باشد در مقابله رائی بوذ مثل این قضیه است در
ظهور و خفا زیرا که مقابله آن بوذ که در جهتی باشد بر روی رائی پس چون
مسئله بدین بازآید که دلیل بر آنکه هر چه در جهت نبوذ مرئی نبوذ آنست که
هر چه مرئی بوذ بایذ که در جهت بوذ و منطقیان این قضیه دوم را گویند که
عکس نقیض این قضیه نخستین است و هیچ تفاوت نیست میان این دو قضیه
نه در ظهور و نه در خفا پس معلوم شد که آنچ معتزله بروی اعتماد کرده اند
نزدیکست بمذهب اعادت دعوی بوذ و چون چنین بوذ این سخن در غایت فساد
بوذ اما جواب دوم آنست که گرفتیم که مقابله در شاهد شرطست چرا روا نبوذ
که در غایب شرط نباشد و تقریر این جواب هم بر آن قانونست که در جواب شبهت

صل

ذ

نخستین هتر برکرده ایم و تمامت کشف و ایضاح انست که ما در مقدمهٔ این
مسله کفته ایم که مراد ما از رویت انکشافی است که نسبت او با ذات مخصوص
باری تعالی چنان بود که نسبت ابصار لون با ماهیت لون وچون این معلوم شد
یقین باشد که انکشاف باید که بروفق ماهیت از مکشوف باشد و الا
انکشاف از ماهیت حاصل نبود پس اکر ان ماهیت در مقابله بود انکشاف
انکاه حاصل شود که او را در جهت هستند و اکر ان ماهیت در مقابله نبود
انکشاف انکاه حاصل نشود پس معلوم شد که این شبهت محض تخیل بوده است
واما شبهت سیم را جواب انست که ادراک چیزهای که ان را صورت
بود ان باشد که ماهیات ان صورتها منکشف شود اما ادراک چیزهایی که
ان را صورت و لون و چیز نبود محال باشد که بحصول صورت باشد بلکه ادراک
ان چیزها موقوف نفی صورت بود زیرا که مراد ما از ابصار و رویت ان
انکشاف است که شرح دادیم و شرط حصول انکشاف ان باشد که بروفق مکشوف
بود نه برخلاف وچون این سخن معلوم شد جواب شبهت چهارم هم ظاهر
شد وبدانک هر که درین سخنان تامل بواجب بکند یقین داند که معتزله
را درین مسله هیچ شبهت نیست که کرای بشنیدن کند وبالله التوفیق

اما شبهتهای سمعی چهارست هم شبهت نخستین

انست که تمسک کنند بدین ایت که خداوند تعالی فرموده لا تدرکه الابصار و
استدلال بدین ایت از دو وجه است اما وجه اول انست که لا تدرکه الابصار

حاشیه [illegible]

اقتضاء ان کند که هیچ بصر در هیچ حالت او را نه بیند و برین دو دلیل است
دلیل اول انست که حمل لن نفی بر بعضی اشخاص و بر بعضی اوقات
کردن اولیتر نیست از حمل او بر دیکر اشخاص و دیکر اوقات زیرا که در لفظ تعیین
هیچ وقت و هیچ شخص نیست پس چون بعضی از بعضی اولیتر نبود باید که محمول
باشد بر همه اشخاص و همه اوقات دلیل دوم انست که هر شخص
که فرض کرده شود از ین صیغت استثنا توان کردن وحکم الاستثنا اخراج
ما لولاه لدخل تحت اللفظ پس معلوم شد که این نفی متناول کل اشخاص و کل
اوقاتست پس حکم این نص باید که هیچ کس خدای را نه بیند وجه دوم انست
که باری تعالی لا تدرکه الابصار در معرض مدح و ثنا و تعظیم خود یاد فرموده
است و هر چه عدم او مدح باشد وجود نقص باشد پس باید که حصول رویت
صفت نقص باشد و نقص بر خدای تعالی محالست پس باید که رویت حق
خدای تعالی محال باشد شبهت دوم انست که افریدکار تعالی موسی را
علیه السلام کفت لن ترانی و کلمهٔ لن اقتضاء نفی ابد کند چنانک فرمود قل لن تتبعونا
پس باید که موسی علیه السلام هرکز خدا را نه بیند وچون موسی علیه السلام هرکز نه
بیند
هیچ کس هم نه بیند لان القایل قایلان قایل یقول لا یراه موسی و لا یراه غیره و
قال اخر یراه موسی وغیره فلو قلنا انه لا یراه موسی و یراه غیره کان هذا
قولا ثالثا خارقا للاجماع و انه غیر جایز شبهت سیم انست که خداوند
تعالی فرموده و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا

فیوحی باذنه ما یشاء بس این آیت اقتضا آن کند که هر کس که خداوند تعالی با او سخن
کوید او را نبیند و چون این درست شد باید که آنکس که با وی سخن کوید هم بیند
زیرا که باجماع این فرق معتبر نیست شبهت چهارم آنست که حق تعالی از رؤیت
یاد نکرد الا که در خواستن آنرا تعظیم کرد و از ده سه آیت است آیت اول آنجا
که فرمود وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة او نری ربنا لقد
استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیرا دوم آنجا که فرمود واذ قلتم یا موسی لن
نؤمن لک حتی نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون سیم آنجا که فرمود
یسألک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم این است مجموع شبهات خصمان درین مسئله
والله اعلم اما جواب از شبهت نخستین از دو وجه است وجه اول
آنست که لا نسلم که ادراک رؤیت باشد بلکه ادراک در رسیدن باشد چنانک
کویند ادرک الغلام چون بالغ شود و ادرکت الثمرة چون رسیده شود و خدای
تعالی میفرماید قال اصحاب موسی انا لمدرکون یعنی لشکرهاء فرعون بما در خواهند
رسید بس هرکاه که کسی چیزی بیند که او را اطراف و نهایات و جوانب باشد هم
چنان باشد که دیدن محیط شد بوی بس آنرا ادراک کویند و این معنی در حق باری
تعالی محالست زیرا که او منزه است از آنک او را اطراف و نهایات بود و چون ادراک
در حق باری تعالی محال باشد لازم نیاید که رؤیت محال بود زیرا که ادراک رؤیت خاص
است و از نفی خاص نفی عام لازم نیاید و این هم چنانست که علم هست و احاطت نه

بس هم چنین رؤیت هست و احاطت نه جواب دوم آنست که حق تعالی
ابصار او را در نیابد و این خواست لکن چرا گفتی که مبصران او را در نیابند زیرا که
بصر صفت بود و مبصر ذات و صفت بیننده نبود ذات بیننده بود اگر سایل
کوید مراد از ابصار مبصرانند کوییم بس لازم آید که آنجا که فرمود که وهو یدرک
الابصار مراد آن باشد که وهو یدرک المبصرین و خداوند تعالی مبصر است بس
لازم آید که خود را می بیند بس صحت رؤیت درست شد جواب سیم
لفظ ابصار لفظ جمع است و الف و لام دروی رفته و هر جه چنین باشد مو(جب)
عموم باشد چنانک اگر کسی کوید تدرکه الابصار موجب آن بود که همه مبصران
او را به بینند و لا تدرکه الابصار نقیض تدرکه الابصار است چون تدرکه
الابصار موجب عموم ابصار است در حق همه مبصران لا تدرکه الابصار باید
که موجب سلب آن عموم باشد یعنی همه مبصران او را نه بینند و بنزدیک ما این
خواست زیرا که کافران نه بینند و چون کافران نه بینند همه مبصران ندیده باشند
بس حاصل سخن آنست که مفهوم آیت عموم است و خصم میخواند که مفهوم آیت
عموم سلب است و فرق میان سلب عموم و میان عموم سلب سخت ظاهرست جواب
چهارم اگر مسلم داریم که آیت موجب عموم سلب است لکن این آیت عام است و این
آیت که وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة خاص است و خاص بر عام مقدم
بود لا محاله اما شبهت وجه دوم که گفت چون نفی ادراک مدح باشد ثبوت ادراک قدح
باشد جواب از دو وجه است وجه اول آنست که گفتیم که ثبوت ادراک

جیب

شنند

سلب

نقص است لکن ادراک غیر رویت است زیرا که ادراک اقتضا احاطت کند و این
بر خدای محالست اما آنچه گفتی که رویت نقص باشد وجه دوم آنست که
اگر رویت محال بودی نادیدن او مدح نبودی زیرا که رویت معدوم محالست
و معدوم را ازین هیچ مدح نیست و رویت طعوم و اصوات و جهل و کفر
محالست نزدیک خصم و در ازین هیچ مدح نیست این اعراض را بلکه آنگاه باشد که
او را نتوان دیدن و او قادر باشد بر آنکه چشمها را از دیدن محجوب کند و برین تقدیر
این آیت دلیل باشد در صحت رویت واما شبهت دوم وازین تمسک است بقوله
تعالی لن ترانی جواب از وی آنست که لا نسلم که کلمه لن موجب ابد است
بدلیل قوله تعالی ولن یتمنوه ابدا مع انهم یتمنونه فی الآخرة واما شبهت سیم
وازین تمسک است بقوله تعالی وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا جواب از وی
آنست که چرا روا نبود که در آن وقت که خدای تعالی با بنده سخن گوید بنده خدای
را نه بیند و لازم نیست که هرچه وحی باشد سخن گفتن با پیغامبر باشد بلکه چون
سخن خداوند تعالی بی واسطه بود وحی باشد خواه سخن با پیغامبر بود و خواه با
غیر پیغامبر اما شبهت چهارم را جواب آنست که استعظام از برای
آن بود که ایشان درخواست رویت که کردند بر سبیل تعنت نه بر سبیل تواضع کردند
ودلیل برین آنست که خداوند تعالی ازیشان حکایت فرمود و قال الذین
لا یرجون لقانا لولا انزل علینا الملائکة او نری ربنا و باتفاق فرو فرستادن ملائکه از
محالات نیست مع هذا آفریدگار درخواست کردن را استعظام کرد پس معلوم شد

صح

که استعظام نه از برای آن بود که مطلوب محال بود بلکه از برای آن بود که آن
درخواست بر سبیل تعنت بود والله اعلم

المسئلة العشرون في بيان ان معرفة كنه ذات الله تعالى هل هو ممكنة ام لا

بدانکه این مسئله مرتب است بر دو مرتبه مرتبه اول آنست که معرفت آن
ذات مخصوصه بتمامت این ساعت حاصل هست یا نه مرتبه دوم آنست که اگر
چنان معرفت این ساعت حاصل نیست لکن ممکن هست که آن معرفت حاصل شود خلق
یا نه اما مرتبه نخستین وآن آنست که معرفت کنه امروز حاصل هست یا نه
بیشتری از محققان بر آنند که حاصل نیست و برین براهین بسیار رست برهان
اول آنست که آنچه امروز معلوم ماست یا وجود است یا صفات سلبی یا صفات
اضافی و از معرفت این هر سه قسم معرفت ذات مخصوصه حاصل نشود پس
معلوم شد که کنه ذات امروز حاصل نیست اما انچ گفتیم که معلوم ما امروز
یا وجود است یا صفات سلبی یا صفات اضافی و بیش ازین معلوم نیست ظاهر است
بحکم استقرا زیرا که ما چون بدانیم که موجودی هست واجب الوجود هستی
معلوم باشد و وجوب وجود را معنی آنست که قبول عدم نیست و هستی از قابلیت
امری عدم محالست وچون گوییم قدیمست معنی آن باشد که صفت مسبوقیت بعدم
نیست او را گرنه اشارت باشد بدوام از وجود در ازل وچون گوییم باقی است
معنی آن باشد که ملحوق بعدم نیست و این عدم باشد و اگرنه اشارت باشد بدوام
از وجود در ابد وچون گوییم واحد است معنی آن باشد که در ذات خود مرکب

را

ن

م

نیست از اجزا او بعاض انک او را مثل نیست و ضد و ند نیست و این عدم بود ۰ و چون گوییم منزه است از مکان و تغییر معنی آن باشد که او در مکان نیست و او متغیر نیست و این همه اشارت باشد بعدم مکان و عدم تغییر پس این نوع از صفات همه اشارت باشد بعدم چیزها ۰ و اینچ گوییم قادرست مراد انست که صادر شد فعل از وی بر سبیل صحت است و اینچ گوییم عالمست یعنی او موصوفست بصفتی که سبب از صفت افعال او محکم و متقن تواند بود و همچنین در ارادت و سمع و بصر و کلام پس معلوم شد که هرچه معلوم خلق است یا سلوبست یا اضافات یا هستی و این هر سه عین ذات مخصوصهٔ او نیست زیرا که سلب چیزی عدم آن چیز باشد و عدم چیزی عین وجود چیزی دیگر نبود و امّا صفات ثبوتی یقین است که نفس ذات نبود امّا هستی هم نفس ذات نیست زیرا که هستی صفتی است مشترک فیه بین الواجب والممکن و خصوصیت ذات واجب مشترک فیه نیست پس معلوم شد که اینچ معلوم خلقست امروز جز این سه قسم نیست و معلوم شد که این هر سه قسم عین ذات مخصوصه او نیست پس لازم اید که عین ذات مخصوصهٔ او معلوم خلق نبود **برهان دوم** انست که تصدیق فرع تصور است زیرا که تا ندانی که آن چیز چه چیزست نتوانی گفتن که هست یا نیست و در عقل ما تصور چیزی انگاه حاصل باشد که ان چیزها را بدین حسها دریافته باشیم چون تصور الوان و اصوات و طعوم و روایح و حرارت و برودت یا از درون نفس خود یافته باشیم چون الم و لذت و فرح و غم و امثال آن اگر نه خیال صورتی ترکیب کند

از این

از این مفردات و هرچه نه چنین بود ما را تصور آن حاصل نباشد البته و چون این معلوم شد گوییم حقیقت مخصوصه باری تعالی هیچ حس در نیافته ایم و از درون نفس خود بر سبیل وجدان هم در نیافته ایم و حقیقت او مرکب نیست از این ماهیات زیرا که ترکیب بر وی محالست پس باید که تصور آن حقیقهٔ مخصوصه در عقلهاء ما امروز حاصل نباشد البته **برهان سیم** انست که هرچه ما را از وی معلومست از مانع شرکت نیست من حیث انه هو و از نیست که ما را بعد از معرفت این جمله صفات بدلیل وحدانیت حاجت اید و اگر اینچ معلومست از مانع شرکت بودی من حیث هو هو بایستی که ما را بعد از معرفت این صفات بدلیل توحید حاجت نیامدی و هیچ شک نیست که حقیقه مخصوصهٔ او من حیث انه ذلک الواحد المعین مانع است از شرکت والذی لا یمنع من احتمال الشرکة من حیث هو هو غیر ما هو مانع من احتمال الشرکة من حیث هو هو پس معلوم شد که او از ان اعتبار که اوست معلوم هیچ خلق نیست **شبهت** انکس که می گوید که حقیقه مخصوصهٔ او معلومست انست که تصدیق مسبوق باشد بتصور پس حکم کردن بر ان حقیقت که او معلوم نیست موجب ان بود که از نخست ان حقیقت معلوم باشد و اگر نه این حکم کردن بر وی ممتنع بودی **جواب** ما می توانیم گفتن که خاصیت مغناطیس آهن کشیدن است پس بر ان خاصیت حکم می کنیم باهن کشیدن و حقیقت ان خاصیت معلوم نیست فکذا ههنا امّا **مرتبهٔ دوم** **در این مسئله** و از انست که گفتیم که حقیقت ذات مخصوصهٔ باری تعالی امروز

معلوم نیست لکن چون سوادی یا بیاضی بچشم بینیم ذات سواد را از آن روی که
اوست علی التعیین بعلم ضروری می‌دانم و چون چشم باز کنم حالتی دیگر بدین افزاید
بر آن علم ضروری که در وقت چشم بر هم نهادن حاصل بود و این حالت دوم را رؤیت
می‌گوییم و این رؤیت هر آینه نوعی دیگرست از انکشاف بخلاف از علم ضروری و
چون این هر دو مرتبه در شاهد معلوم شد گوییم این دو مرتبه عقل بشر را بنسبت با
حقیقت مخصوصه واجب الوجود روا هست یا نه اما مرتبهٔ نخستین
آنست که حقیقت مخصوصه او من حیث انها تلک الذات المعینة معلوم عقل بشر نشود
اما مرتبهٔ دوم آنست که با از علم ضروری از حالت زاید که آن را رؤیت می
گوییم منضم گردد یا همچنانکه این ساعت چشم باز کرده‌ام و ذات مخصوصهٔ آن لون را
بعلم ضروری میدانم بچشم علی التعیین می‌بینم انکشافی حاصل شود که ذات مخصوصهٔ
واجب الوجود را من حیث انه هو بعلم ضروری دانم و از حالت دوم را که رؤیت نام
بر نهاده‌ام با آن علم ضروری حاصل باشد نزد عقل هیچ مانعی نیست از حصول این دو حالت
و چون بدلیل سمعی رؤیت حق درست شد هر آینه در وقت رؤیت از علم حاصل باشد
و هیچ حالت بشر را از حصول این حالت کاملتر نتواند بود ایزد تعالی بفضل عمیم
خود ما را از اهل این گرداند بمنّه وجوده

المسئلة الحادیة والعشرون في التوحید

صانع عالم یکی است و ما را برین براهین
بسیارست **برهان اول** آنست که اگر واجب الوجود دو باشند هر دو در
وجوب متساوی باشند و در تعین متباین و ما به المساواة غیر ما به المباینة پس هر دو

مرکب باشند و این محالست و تقریر این برهان باقصی الغایه در مسئلهٔ حدوث
اجسام شرح داده شده است **برهان دوم** آنست که اله باید که قادر باشد
پس اگر دو اله تقدیر کنیم و یکی حرکت زید خواهد و دوم سکون او خواهد یا مراد هر
دو حاصل شود یا مراد هیچ کدام حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم
حاصل نشود روا نبود که مراد هر دو حاصل شود والا جمع میان نفی و اثبات حاصل
باشد و روا نبود که هیچ دو حاصل نشود از برای دو دلیل اما دلیل اول آنست که
اگر مراد هیچ یک حاصل نشود هر دو عاجز باشند و عاجز خدایی را نشاید اما
دلیل دوم آنست که مانع هر یک از فعل قدرت از دوم بود زیرا که اگر از دوم هیچ
فعل نکند فعل کردن برین یک ممتنع نبود پس معلوم شد که مانع هر یک از فعل کردن فعل
از دوم باشد و امتناع آنگاه بود که مانع موجود باشد پس اگر هر دو ممتنع شوند از
فعل کردن باید که فعل هر دو موجود شده باشد تا فعل هر یک مانع باشد آن دوم را از
فعل کردن پس اگر هر دو ممتنع باشند از فعل کردن باید که هر دو فاعل باشند و این
مؤدی باشد بجمع شدن میان نفی و اثبات و این محالست و روا نبود که مراد یکی برآید
و مراد دوم بر نیاید از برای دو دلیل اما دلیل اول آنست که آن یکی که مراد وی
حاصل شود خدای و قادر او بود و از دوم که مراد او حاصل نشود عاجز و قاصر بود
خدایی را نشاید و اما دلیل دوم آنست که محالست که مراد یکی حاصل شود و مراد
از دوم حاصل نشود زیرا که چون قدرت هر دو را صلاحیت تأثیر حاصلست ممکن
نیست که گویند یک قدرت از دوم قوی‌تر بود زیرا که تفاوت در قوت و علم قوت

صل

انگاه معقول شود که مقدور قابل تفاوت باشد و یک موجود که وحدت او حقیقی
باشد قابل تفاوت نبود و چون مقدور قابل تفاوت نبود و چون چنین باشد یک
قدرت محال بود که قوی تر از دوم باشد و چون این تفاوت محال بود وقوع مراد
یکی از وقوع مراد از دوم اولیتر نباشد پس معلوم شد که اگر دو اله فرض کرده
شود محال بود که وقوع مراد یکی اولیتر باشد از وقوع مراد دوم و چون این سخن
معلوم شد پس دلیل با نشوم گوییم اگر دو اله فرض کرده شود یکی حرکت زید
خواهد و دوم سکون او خواهد یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ کدام حاصل
نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود لکن هر سه قسم محالست پس
فرض دو اله کردن محال باشد اگر سایل گوید چرا روا نبود که دو اله باشند لکن
مخالفت میان ایشان محال باشد و چون این هر سه قسم باطل از فرض مخالفت لازم
می آید و مخالفت حاصل نبود پس هیچ قسم لازم نیاید و انچ علما گفته اند
که اگر یکی تنها فرض کنیم ممکن باشد که حرکت زید خواهد و اگر از دوم تنها فرض کنیم
تواند که سکون زید خواهد و چون این صحت حاصل است در حال انفراد باید که باقی
باشد در حال اجتماع زیرا که ذات و صفات هر دو قدیم و ازلی اند و هر چه چنین باشد
زایل نشود پس معلوم شد که از صحت در حال اجتماع باقی باشد و بدانک این
حجت قوی نیست زیرا که اگر این یک تنها باشد تواند که حرکت افرینند و اگر از دیگر
تنها باشد تواند که سکون افرینند و در حال اجتماع این معنی میسر نیست و چون حالت
هر دو قدرت در وقت اجتماع نه چنان ماند که وقت انفراد چرا روا نبود که اراد

صحیح نباشد سوال دوم انست که اگر ما مسلم میداریم که انچ شما گفته اید دلیل
است بر صحت مخالفت لکن ما را دو دلیلست بر امتناع مخالفت دلیل اول انست
که چون دو اله فرض کرده شود لابد هر دو حکیم باشند و حکیم ان باشد که کار بر
مصلحت کند و باید که وجه مصلحت یکی باشد که اگر دو باشد و هر دو برابر باشند
ترجیح یکی بر دوم ممکن باشد لا المرجح و این محالست و چون وجه مصلحت یکی باشد
و هر دو را این معنی معلوم باشد هر دو مرید ان فعل باشند و چون چنین باشد مخا
میان هر دو محال باشد دلیل دوم انست که از این هر دو واقع جز یکی نبود و هر دو
دانند که واقع الا ان یکی نیست و از دوم البته واقع نخواهد شد و خلاف معلوم
محال الوقوع است پس هر دو را معلوم باشد که جز ان یکی که معلوم الوقوع است
ممکن الوقوع نیست و ارادت جز بجایز تعلق نگیرد پس هر دو محال باشد که مرید غیر ان
یک چیز باشند و بر این تقدیر مخالفت میان ایشان محال باشد سوال سیم انست که ان
سه قسم که هر سه محالست از صحت مخالفت لازم نیست بل که از وقوع مخالفت لازم
است پس گوییم که مخالفت میان هر دو صحیح الوقوع است لکن هر چه صحیح الوقوع
بود لازم نیاید که واقع باشد و چون مخالفت در ارادت واقع نبود از ان سه قسم هیچ
لازم نیاید والله اعلم جواب دلیل بر انکه این مخالفت جایز نیست انست که
تقریر کردیم که اگر این یک بود تنها ارادت حرکت جایز بود و اگر ان یک بود تنها ارادت
سکون جایز باشد و چون چنین باشد باید که در حال اجتماع این صحت باقی باشد بدو دلیل
اما دلیل اول انست که ذات و صفات هر دو ازلی اند و هیچ ازلی باشد زایل نشود

فق

لفت

دلیل دوم آنست که زوال یکی سبب دوم آنگاه معقول بود که میان هر دو ارادت
منافاتی باشد والّا از وجود یکی عدم دوم لازم نیاید و منافاة اگر باشد من
الجانبین بود پس از سه حال بیرون نبود یا از هر دو صحت عند الاجتماع باقی بود یا
هر دو زایل شود یا یکی باقی ماند و دوم زایل شود اگر هر دو صحت عند الاجتماع باقی
ماند پس صحت مخالفت درست شد و اگر هر دو زایل شود این محال بود زیرا که علت زوال
هر یک حصول لازم دوم باشد و باید که حاصل باشد عند حصول المعلول علیه پس اگر این زایل شود
سبب حصول لازم آن زایل شود سبب حصول این لازم آید که در یک حال زوال هر دو و حصول
هر دو حاصل باشد و این محال است و اگر عند الاجتماع یک صحت باقی ماند و دوم زایل شود
پس یکی قاهر باشد و دوم مقهور و مراد ما حاصل شود و اما الخ معارضه کردند
جواب بدانکه حال القدرتین عند الاجتماع ما بقیت کما کانت حاصلة عند الانفراد
آنست که دلیل ما بر نفی الهین جز این نیست زیرا که ما گوییم اگر دو اله فرض کرده شود یا
حال هر دو قدرت عند الاجتماع همچنان ماند که در حال انفراد بوده است و این محال است
یا همچنان نماند و این هم محال است پس خود باید که دو اله نباشد تا از محالات لازم
نیاید اما از سوال که گفت هر دو اله حکیم باشند پس با جز یک چیز اختیار نتوانند
کرد جواب آنست که گوییم فعل یا موقوف داعی باشد یا موقوف داعی نباشد اگر
موقوف داعی باشد جبر لازم آید چنانکه در مسئلهٔ خلق افعال تقریر کرده شود و چون
جبر لازم باشد آفریدگاری او موقوف مصلحت نباشد پس از عدم مصلحت عدم فعل
لازم نیاید پس سوال لازم زایل شد و اگر موقوف داعی نبود از عدم مرجح عدم فعل لازم

بیاید و بر این تقدیر سوال هم زایل شد پس معلوم شد که بر همه تقدیرها این سوال
ساقط باشد و اما سوال دیگر که گفت معلوم الوقوع یکی باشد پس هر دو مجبور از نحوا
جواب آنست که ارادة الوقوع متقدمة علی الوقوع الذی متقدم علی العلم
بالوقوع فیمتنع ان یکون العلم بالوقوع سببا لتغیر ارادة الوقوع والّا لزم الدور
و اما سوال آخر که گفت این هر سه قسم محال از وقوع مخالفت لازم می آید نه از
صحت مخالفت جواب آنست که مارا مقدمهٔ است متفق و آن آنست که کل ما کان
ممکنا لا یلزم من فرض وقوعه محال پس اگر مخالفت ممکن الوقوع باشد باید که از وقوع
او هیچ محال لازم نیاید لکن محال لازم می آید پس معلوم شد که اگر فرض دو اله کرده شوند
مخالفت میان ایشان ممکن باشد یا نباشد و این هر دو قسم محال است پس فرض دو اله کرد
باید که محال باشد **برهان سیم** آنست که اگر دو اله فرض کرده شوند هر دو قادر
باشند بر جملهٔ ممکنات زیرا که چون صفت قادری هر دو از لوازم ذات او ست و نسبت
ذات هر یک با جملهٔ ممکنات و مقدورات برابر است لازم آید که هر یک بر همه مقدورات
و ممکنات قادر باشد که اگر بر بعضی ممکنات قادر باشند و بر بعضی دیگر قادر نبوند
اختصاص هر اینه مفتقر باشد بترجیح مرجحی و آن محال است و چون درست شد که
هر یک قادر باشد بر جملهٔ ممکنات لازم آید که هر چه مقدور این یک بود بعینه مقدور
آن دوم هم بود پس لازم آید وقوع مقدور واحد بین قادرین من جهة واحدة و من جهة
الایجاد و ذلک محال لان کل ما کان مقدورا لقادر صح من ذلک القادر ایجاده فلو فرضنا
ان کل واحد منهما قصد ایجاده فاما ان لا یقع ذلک المقدور البتة او یقع بهما معا او باحدهما

هند

ن

ن

او لا بواحد منهما والكل محال **اما** انه ممتنع ان لا يقع المقدور فلان المانع من
وقوعه بقدرة هذا وقوعه بقدرة ذاك والمانع من وقوعه بقدرة ذاك وقوعه
بقدرة هذا فلو امتنع وقوعه بقدرة هذا لكان المؤثر في ذلك الامتناع حاصلا وهو
وقوعه بقدرة هذا فاذا حصل الامتناع معا وجب حصول المانعين معا فيلزم ان يكون
واقعا بهما معا ويلزم ان يكون واقعا بهما حال امتناع وقوعه بكل واحد منهما فيلزم اجتماع
النفي والاثبات وهذا محال **واما القسم الثاني** وهو وقوعه بهما معا فهذا ايضا
محال لان اسناد الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه وجوازه والاثر اذا اخذ مع المؤثر التام
كان واجبا الوقوع وصيرورته واجبا تمنعه عن الاستناد الى شيء اخر فاذن كون الفعل
مع هذه القدرة المستقلة تمنع من استناده الى القدرة الثانية وكون الفعل مع القدرة
الثانية تمنع من استناده الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال وقوعه بهما معا يكون
منقطعا عنهما معا وهو محال **واما القسم الثالث** وهو ان يقع باحدهما دون الاخر فهذا
ايضا محال لوجهين احدهما ان كل واحد منهما قادر على جميع المقدورات فلا يكون
احدهما اقدر من الثاني واذا كان كذلك امتنع رجحان احدهما على الاخر وثانيهما
ان وقوع التفاوت في القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال لما بينا ان التفاوت في القدرة
يستدعي امكان وقوع التفاوت في المقدور والشيء الذي يكون واحدا وحدة حقيقية
امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع التفاوت في القدرة عليه **واما القسم الرابع**
وهو ان يكون ذلك الفعل لا بواحد منهما فهو ايضا محال لوجهين احدهما انه يلزم وقوع
ذلك الفعل لا لمؤثر وهو محال وثانيهما ان وقوعه بهذه القدرة ووقوعه بتلك

القدرة والمانع من وقوعه بتلك وقوعه بهذه فلو وقع لا بهذه ولا بتلك يلزم وقوعه
بهذه وبتلك معا فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال فثبت ان القول بوجود
الهين يفضي الى هذه المحالات فيكون القول به محالا والله اعلم **شبهة خصم**
انست كه ما مي بينيم كه عالم خيرات بسيار و شرور بسيار دارد و بدي ميبينيم و يك فاعل هم خير
وهم شرير نبود پس دو بايد يكي خير بود و دوم شرير **جواب** اگر خير قادر
نيست بر منع كردن شرير ازان شر پس خداي را نشايد و اگر قادر هست و منع نمي كند او هم
شرير بود لان الراضي باتصال الشر شرير پس معلوم شد كه اين سخن ساقط است والله اعلم

المسئلة الثانية والعشرون في خلق الافعال

بدانكه عقلا را در افعال اختياريه حيوانات دو قول است **قول اول** آنست كه
حيوان را بايجاد و تكوين اين افعال مستقل نيست و اصحاب اين قول چهار گروه اند **اول**
از قوم كه گويند فعل موقوف قدرت و داعي است و چون هر دو جمع شوند مجموع هر دو
علت باشند موجبه مر وجود فعل را و اين قول جمله فلاسفه است **و قول**
ابو الحسين البصري از معتزله و او اگرچه بظاهر دعوي غلو كند در اعتزال لكن چون
مذهب او آنست كه فعل موقوف داعي است و در هست شده است كه حصول الفعل عند
الداعية الحاصلة بر سبيل وجوب باشد پس از عين جبر باشد و مذهب ابو الحسين
عين مذهب جبر باشد و اين قول امام الحرمين است از اصحاب ما **و قول دوم** آنست كه اثر
كننده در وجود فعل مجموع قدرت خداي و قدرت بنده است و مي دانند كه مذهب
ابو اسحق اسفرايني اينست زيرا كه او مي گويد القدرة الحادثة تؤثر بمعين **و قول سيم**

استت که نماز کردن و زنا کردن مثلا هر دو از آن جهت که حرکت اند متساوی اند
لکن از یک نماز ست و از دوم زنا است پس آنچه از یک حرکت نماز ست و این دوم زنا
است صفتی باشد زاید بر ذات حرکت پس گوییم ذات حرکت واقع است بقدرت خدای
تعالی و آنچه از یک حرکت نماز ست و از دوم زنا است واقع است بقدرت بنده و این قول
باختیار قاضی ابو بکر باقلانی است وقول چهارم آنست که فعل بنده و جمله افعال صفات
واقع است بقدرت خدای تعالی و قدرت بنده را هیچ اثر نیست در تکوین و تحصیل
و این قول اختیار ابو الحسن اشعری است اینست شرح اقوال آن کسان که گفتند قدرت
بنده مستقل نیست در تکوین فعل خود اما آن قوم که گویند بنده مستبد و مستقل
است بتکوین و تحصیل فعل خود ایشان جمله معتزله اند و معتزله دو طایفه اند یکی
از قوم که می گویند که ما باید بمجرد عقل می دانیم که ما موجد و مکون فعل خودیم و این
قول ابو الحسین البصری است و مرا عجب می آید که این قول چگونه جمع توان کردن با آنچه او
می گوید که فعل موقوف داعی است که از قبل خدای تعالی حاصل شود دوم از قوم که می
گویند که علم ما بدانکه ما موجد افعال خودیم علمی استدلالی است اینست تفصیل
مذاهب خلق درین مسئله و دلایل ما بسیار ست برهان اول آنست که بنده در حال
که ترجیح فعل کند یا متمکن باشد از ترجیح ترک یا نبود اگر متمکن نبود از ترک پس در وقت
فعل قادر نبود بر ترک و در وقت ترک قادر نبود بر فعل پس بنده نه در فعل مستقل بود و نه
در ترک و اگر در حال فعل قادر باشد بر ترک و هر دو بنسبت با او برابر باشند یا رجحان
یک طرف بر دوم طرف موقوف مرجحی باشد یا موقوف مرجحی نباشد اگر موقوف

در مسئله

مرجحی باشد آن مرجح یا از بنده بود یا از خدای یا نه از بنده نه از خدای اگر از بنده
باشد آن تقسیم نخستین در کیفیت آن ترجیح باز آید و مودی باشد بتسلسل و اگر از خدا
تعالی بود پس فعل عند حصول ذلک المرجح راجح باشد بر ترک پس گوییم از رجحان تا بحد وجو
رسد یا بحد وجوب نرسد اگر بحد وجوب رسد پس جبر لازم شد زیرا که آنگاه که آن
مرجح نبود فعل ممتنع بود و چون آن مرجح حاصل شد فعل واجب شد و اگر بحد وجوب
نرسد پس در عقل جایز باشد که آن مرجح حاصل باشد نه وقوع آن فعل و هیچ جایز باشد
لا یلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلک المرجح تارة مع الفعل و تارة مع الترک فاختصاص
احد الوقتین بالوقوع والثانی بعدم الوقوع اما ان یتوقف علی انضمام قید زاید
الیه او لا یتوقف فان توقف فما یکن المفروض اولا مرجحا تاما لانه کان لا بد فی حصول
المرجح من انضمام هذا القید الیه وقد فرضنا ما حصل اولا مرجحا تاما هذا خلف ثم نفید
التقسیم الاول فی المجموع الحاصل من المرجح الاول و من هذا القید فان لم یجب حصول الرجحان
افتقر الی مرجح آخر و یلزم التسلسل و هو محال و ان وجب عاد ما ذکرناه واما ان کان
اختصاص احد الوقتین بالوقوع لا یتوقف علی انضمام قید زاید الیه کان حاصلا اولا مع
ان نسبة ذلک المرجح الی وقتی الوقوع واللاوقوع بالسویة لزم رجحان احد طرفی الممکن
المتساوی علی الآخر من غیر مرجح و هو محال واما اگر حدوث آن مرجح نه از بنده بود و نه
از خدای بود پس حدوث چیزی لا عن موثر روا داشته باشند و اگر این جایز باشد نفی
صانع لازم آید این همه سخن درین قسم است که گویند رجحان طرف فعل بر طرف ترک موقوف
مرجح باشد اما اگر گویند که آن رجحان موقوف هیچ مرجح نیست پس لازم آید که رجحان

ی
ب

یک طرف ممکن متساوی بر دیگر طرف واقع بود بلا مرجح و اگر این روا باشد ممکن
مستغنی بود از موثر و نفی صانع لازم آید و چون این سخنها معلوم شد پس بسر سخن
باز گردیم و گوییم بنده در وقت فعل کردن اگر قادر نیست بر ترک جبر لازم شد و اگر
قادر هست بر ترک رجحان فعل بر ترک موقوف مرجح است هم جبر لازم است و اگر قادر است
بر فعل و ترک و رجحان یک طرف بر دوم موقوف مرجح نیست پس حدوث لاعن محدث
و رجحان لاعن مرجح لازم آید و این موّدی باشد بنفی صانع و چون این باطلست حق
یکی از آن دو قسم پیشین باشد و این مطلوب ماست اگر سایل گوید انچه در شاهد
تقریر کردی در غایب بر تو لازم است پس باید که باری تعالی علت موجبه باشد و
فاعل مختار نبود جواب آنست که فرق است میان شاهد و غایب زیرا که
فعل اختیاری موقوف ارادت و اختیار است هم در شاهد و هم در غایب و این
اختیار و ارادت کافی است در رجحان یک طرف بر دوم طرف لکن اختیار و ارادت
ما محدث است پس هر اینه این اختیار و ارادت را مرجح دیگر باید و الا محدث واقع
باشد بی محدث و این نفی صانع باشد اما اختیار و ارادت خدای تعالی
محدث نیست پس مستغنی باشد از موثر دیگر و مرجح دیگر و این فرق که ما گفتیم
فرق ظاهر است برهان دوم اگر بنده موجد فعل خود باشد لازم آید که عالم
باشد بتفاصیل فعل خود لکن این علم حاصل نیست پس باید که موجد فعل خود نباشد
اما بیان آنکه اگر موجد فعل خود باشد باید که عالم بود بتفاصیل فعل خود
آنست که وقوع آن فعل بر آن مقدار و کمتر از آن و بیشتر از آن هر سه در عقل رواست

پس همه فعل اختیاری بود و رجحان بی قدر بر نیاید و نقض تخصیص مخصص مختار
مشروط بود بعلم زیرا که آنکس که قصد کند بر آنچه ده فعل بکند و یا زده بکند و نه
بکند لابد باشد که داند که قصد تکوین ده بیش نکرده است پس درست شد که اگر
آن فعلها بایجاد بنده بودی تفاصیل آن معلوم بودی اما بیان آنکه این تفاصیل
معلوم بنده نیست از وجوه است وجه اول آنست که خفته و ساهی و مغشی
علیه از یک پهلو بر دیگر پهلو جنبند و اورا از کمیت و کیفیت آن فعلها هیچ خبر
نبود وجه دوم آنست که اثبات جوهر فرد حق است و چون چنین باشد تفاوت
میان حرکت بطو و سرعت از برای تخلل سکنات باشد و ما در مسله اثبات جوهر
فرد بر این هر دو مقدمه برهان قطعی بگوییم و بیشتری از معتزله با این هر دو
مقدمه با ما موافق اند و چون این درست شد گوییم آنکس که حرکت بطی می کند هرگز
بخاطر او نگذرد که در کدام حیز حرکت می کنم و در کدام حیز سکون می کنم و اعداد
حرکات چند است و اعداد سکنات چند است پس معلوم شد که بنده عالم نیست بتفا
صیل
احوال خود وجه سیم آنست که ابو علی و ابو هاشم هر دو بر آنند که چون جسم حرکت
کند سه چیز حاصل است ذات جسم و متحرکی او و حرکت او و این معنی است که علت
متحرکی است و می گویند تاثیر قدرت البته در آن متحرکی نیست بل در آن معنی است که
علت متحرکی است پس گوییم بیشتری از عقلا هرگز از آن معنی که معتزله می گویند که
واقع بقدرت حادثه اوست هیچ خبر ندارند و تصور آن هرگز بخاطر ایشان نگذشته
باشد پس معلوم شد که تفاصیل افعال بنده معلوم نیست وجه چهارم آنست که

مردی انگشت خود بجنبانند و انگشت مرکبست از اجزا و بهر یک جزو حرکت قایم
باشد پس اگر موجد از همه حرکات او بودی و از موجد را علم تفصیل لازمست
بایستی که این کس که انگشت خود بجنبانند عالم باشد بدانچ اجزای انگشت و هر
جزوی چند چیز قطع کرده است و چون این هیچ معلوم نیست پیدا شد که علم
تفصیل هیچ حاصل نیست البته و چون این سخن روشن شد پس برهان باز شویم و
گوییم درست شد که اگر بنده موجد فعل خود باشد عالم باشد بتفاصیل فعل
خود و درست شد که عالم نیست بتفاصیل فعل خود پس باید که موجد فعل خود
نبود **برهان سیم** آنست که ذات باری تعالی بنفس ذاته مستلزم صفت
قادریت است و نسبت ذاته با همه ممکنات برابر است پس باید که بر همه ممکنات
قادر باشد پس باید که قادر بود بر مقدور بنده و چون چنین باشد مقدور بنده یا بهر
دو قدرت واقع شود یا بهیچ دو واقع نشود یا بیکی واقع شود دون یکی و این هر سه
قسم باطلست چنانکه در مسله وحدانیت بیان کردیم پس بنده موجد فعل خود نبود
برهان چهارم آنست که اگر باری تعالی حرکت جسمی خواهد و بنده سکون
آن جسم یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود
و مراد دوم حاصل نشود و این هر سه قسم باطلست چنانکه در مسله وحدانیت
تقریر کردیم پس فرض قدرت بنده بر ایجاد باید که محال باشد اگر سایل گوید قدرت
خداوند تعالی کاملترست پس او تاثیر کردن اولیتر باشد جواب گوییم که در مسله
وحدانیت درست کردیم که هر چیز که او یکی باشد در حقیقت در وجود و عدم او تفاوت

و فوت و ضعف معقول نبود زیرا که اگر چیز بود مانند بود اما اگر بود از بعضی
وجوه و نبود از وجوه دیگر پس او مرکب بود و ما سخن در فرد حقیقی فرض کرده ایم
و چون درست شد که یکی حقیقی قابل تفاوت نباشد تاثیر موثر در وی باید که قابل
تفاوت نبود و چون این درست شد گوییم اگر قدرت بنده را صلاحیت تاثیر باشد
قدرت خدای را صلاحیت تاثیر بود محال باشد که قدرت خدای تعالی در تاثیر کردن
در آن یک مقدور که باشد فی الحقیقة قوی تر باشد از قدرت بنده بلی روا بود که
قدرت خدای تعالی متعلق باشد بچیزهای دیگر و قدرت بنده متعلق نبود بچیز   های
دیگر اما نسبت آن یک مقدور تفاوت محال است و چون تفاوت محال بود نتوان
گفتن که قدرت خدای تعالی بتاثیر کردن اولیترست وبالله التوفیق اما
شبهت معتزله آنست که اگر بنده بفعل و ایجاد مستقل نبودی امر و نهی
و مدح و ذم و ثواب و عقاب جایز نبودی و ایشان این سخن در مجلدات شرح دهند
و جمله آیات قران که در وی مدحی یا ذمی یا امری یا نهیی یا عقابی یا ثوابی باشد
باستشهاد دارند و حاصل از همه بدین یک حرف باز آید که ما شرح دادیم جواب
آنست که این اشکال بر شما هم لازمست از شش وجه وجه اول آنست که علم بعدم
ایمان منافی وجود ایمان باشد زیرا که ممتنع است در عقل نگنجد که حرکت و سکون و وجود و
عدم جمع شوند در عقل نگنجد که علم بعدم ایمان با وجود ایمان جمع شود زیرا که علم
بعدم ایمان آنگاه علم بود که ایمان معدوم بود پس اگر ایمان موجود بود هم عدم و هم
وجود جمع شده باشند و این محالست پس همچنانکه جمع کردن میان حرکت و سکون محا   لست

و ما مقدور جمع کردن میان وجود ایمان و میان علم بعدم ایمان محالست و چون این
نه هست شد گوییم چون باری تعالی از ازل تا ابد عالم بود بعدم ایمان ابوجهل و
ازالت و اعدام آن علم محالست پس ابوجهل را گفتن که ایمان بیار تکلیف کردن باشد
بجمع کردن میان وجود و عدم پس اگر خصم ما را در مسئله خلق افعال تکلیف ما لا یطاق
الزام کرد در مسئله علم این معنی بروی لازم هست و اگر جمله عقلا خواهند تا برین
اشکال جوابی گویند نتوانند مگر مذهب هشام بن الحکم التزام کنند و گویند قبل
وقوع الاشیاء نه وجود از اشیا معلوم خدای بود نه عدم از اشیا معلوم خدای
بود لکن بیشتری معتزله اقرار می کنند که این کفرست پس ایشان را ازین اشکال هیچ جواب
ممکن نبود اما وجه دوم آنست که خدای تعالی خبر داده است که ان الذین کفروا سواء
علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون پس اگر ایمان آرند این خبر دروغ شود و
دروغ شدن خبر خدای محال باشد و هر چه مؤدی باشد بمحال هم محال بود پس ایمان
آوردن او محال باشد و با این همه او را می گویند ایمان بیار وجه سیم آنست که
[illegible] ابولهب خبر داد که او هرگز ایمان نخواهد آوردن پس او را تکلیف کرد با ایمان
آوردن و از جمله ایمان آنست که تصدیق خدای کند در هر چه خبر داده است و آن
جمله خبرها که خبر داده است آنست که هرگز ابولهب ایمان نخواهد آوردن پس
ابولهب مکلف باشد بدانچ ایمان آورد که هرگز ایمان نخواهد آوردن و این تکلیف باشد
بجمع ضدین اما وجه چهارم آنست که تکلیف کردن بفعل مادام محال باشد که داعی
فعل و داعی ترک هر دو برابر باشند مادام از وقت که یک داعی بر دوم راجح باشد اگر در

وقت استوا باشد این تکلیف تکلیف محال بود زیرا که فعل کردن عبارتست از ترجیح
وجود فعل بر عدم او پس اگر در حال استوای هر دو داعی مکلف باشد بترجیح و
ترجیح نقیض استوا باشد پس مکلف باشد بجمع کردن میان دو نقیض و آن محال باشد
و اگر این تکلیف در حال رجحان باشد چنانکه بیان کردیم چون یکی بر دوم راجح باشد راجح وا
باشد و مرجوح ممتنع پس اگر تکلیف براجح کرده شود باشد این تکلیف باشد
بایقاع چیزی که واجب الوقوع بود و درین تکلیف هیچ فایده نبود و اگر تکلیف
بمرجوح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی ممتنع الوقوع و این تکلیف ما لا یطا
بود اگر سایل گوید در حال استوای هر دو داعی مکلف است بترجیح یک طرف بر دوم طرف
نه درین حال که در حال استواست بلکه در حال دوم ازین حال جواب اگر تکلیف بروی
متوجه شود در حال استوا از دو حال بیرون نبود یا چنان باشد که او در حال استوا
مکلف باشد بترجیح در همین حالت یا مکلف باشد بترجیح کردن در حالت دوم ازین
حالت اگر حق قسم اول است پس او در حال حصول استوا مکلف باشد بتحصیل ترجیح هم در
حال پس این تکلیف باشد بجمع نقیضین و این تکلیف ما لا یطاق بود و اگر قسم اول است
پس او در حال استوا هیچ مکلف نباشد بلکه او را درین حال اعلام کرده باشند که او
در حال دوم مکلف خواهد بود پس این تقسیم بحال دوم آریم و گوییم اگر در حال دوم استوا
حاصل بود تکلیف کردن بترجیح تکلیف ما لا یطاق بود و اگر در حال دوم رجحان حاصل
باشد پس این تکلیف یا بواجب الوقوع بود یا بممتنع الوقوع و عین این اشکال که شرح دادیم
تمامت باز آید و اما وجه پنجم آنست در معارضه که گوییم هیچ تصور مکتسب نیست

جب
ق
باشد صح
ین

پس هیچ تصدیق بدیهی مکتسب نبود پس هیچ تصدیق البته مکتسب نبود امّا آنکه هیچ
تصوّر مکتسب نیست آنست که آنکس که قصد اکتساب تصوّری خواهد کردن یا تصوّر
آن چیز در خاطر او حاضر باشد یا نباشد اگر حاضر باشد اکتساب او محال بود زیرا که
تحصیل الحاصل محال باشد و اگر حاضر نباشد و خاطر از آن تصوّر غافل بود و هر کس که
از چیزی غافل قصد کردن او بتحصیل آن محال باشد اگر سایل گوید حاضر باشد من وجه
دون وجه جواب گوییم آن وجه که حاضر باشد غیر آن وجه بود که حاضر نباشد
لامتناع کون الشیء الواحد معلوماً غیر معلوم معاً پس از آن دو وجه یکی معلوم باشد
بتمامت و دوم نامعلوم باشد بتمامت و اکتساب هر دو محال بود چنانکه تقریر کردیم
پس معلوم شد که هیچ تصوّر مکتسب نبود وامّا بیان آنکه هیچ تصدیق بدیهی مکتسب
نبود آنست که تصدیق بدیهی آن تصدیق باشد که مجرّد حضور موضوع و محمول در
ذهن کافی باشد بحکم کردن ذهن باثبات یکی مر دوم را یا سلب کردن یکی از دوم پس
هرگاه که آن تصوّر حاصل باشد آن تصدیق واجب الحصول بود و چون آن دو تصوّر حاصل
نباشد آن تصدیق ممتنع الحصول بود و چون این تصوّرات مکتسب نیست لا نفیاً و لا
اثباتاً و آن تصدیقات واجب الدوران است مع تلک التصوّرات وجوداً و عدماً باید
که این تصدیقات البته مقدور نبود امّا بیان آنکه هیچ تصدیقی باید که مکتسب نبود
زیرا که تصدیقات مکتسب هر آینه بتصدیقات بدیهی رسد و الا تسلسل یا دور لازم
آید پس هر آینه بیکی رسد که مکتسب اوّل بود و مؤثّر در وی تصدیق بدیهی باشد
پس گوییم از جملهٔ بدیهیات یا کافی باشد در استلزام آن مکتسب اوّل یا کافی نبود اگر

نبود که کافی نبود و الا مفتقر باشد بچیزی دیگر زاید بر آن بدیهیات و هیچ بدیهی
نبود مکتسب بود پس مکتسب اوّل مفتقر بود بمکتسبی دیگر و این محالست پس
معلوم شد که مجموع آن بدیهیات کافی اند در استلزام آن مکتسب اوّل و چون چنین
باشد گوییم آن استلزام یا بر سبیل وجوب باشد یا بر سبیل وجوب نباشد روا نبود که بر
سبیل وجوب نبود زیرا که اگر آن استلزام بر سبیل وجوب نبود پس روا باشد که آن بدیهیات
باشد و آن اثر حاصل نبود و اگر آن روا بود تمییز وقت حصول آن اثر از وقت لاحصول
آن اثر موقوف بمخصّصی باشد پس آن مکتسب اوّل را مکتسبی دیگر بوده باشد و این
محالست پس معلوم شد که تأثیر آن بدیهیات در حصول مکتسب اوّل بر سبیل وجوب
باشد و هم برین طریق تأثیر مکتسب اوّل در مکتسب دوم هم بر سبیل وجوب باشد الی
آخر المراتب بالغة ما بلغت پس درست شد که تصوّرات فی طرفی الحصول و الانتفاء مکتسب
نیست و چون تصوّرات حاصل شود تصدیقات بدیهی واجب بود و چون حاصل نباشد
تصدیقات محال باشد و درست شد که چون تصدیقات بدیهی حاصل باشد تصدیقات
دیگر که بروی مفرّع باشد واجب الحصول باشد و چون نباشد ممتنع الحصول باشد و چون
این درست شد معلوم شد که هیچ از اقسام تصوّرات و تصدیقات مقدور نیست و ما
می‌بینیم که امر آمده است فاعلم انه لا اله الا الله و می‌گویند او لم ینظروا او لم یتفکروا
پس باید که همه تکلیف ما لا یطاق باشد امّا وجه ششم در معارضه آنست که ما مأموریم بمعرفت
خدای تعالی پس امر بتحصیل معرفت بر ما که متوجّه شود یا در وقت حصول معرفت شود
یا در وقت عدم معرفت اگر در وقت حصول معرفت شود پس لازم آید باشد تحصیل حاصل

وابن محالست واگر در وقت عدم معرفت شود پس در وقت عدم معرفت شناختن
امری محال بود پس توجیه امر بروی در این وقت امر کردن محال باشد پس ما را این
شش وجه قاطع معلوم شد که تکلیف ما لا یطاق اگر ما را لازمست در مسئله خلق
افعال بر جمله فرق معتزله لازمست در این شش مسئله که شرح دادیم اگر سایل گوید
گرفتیم که این اشکال بر همه لازمست پس چه حیلت است هم ما را و هم ایشان را در دفع
جواب الحیلة ترک الحیلة والاعتراف بانه یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید وانه
لا یسأل عما یفعل وهم یسألون و هر چه کند او را رسد و هیچ کس را در هیچ چیز بروی
اعتراض ممکن نیست وبالله التوفیق

المسئلة الثالثة والعشرون فی انه لا یخرج شیء من العدم الی الوجود الا بقدرة الله تعالی

بدانک اکثر ارباب ملل ونحل در این مسئله شش گروه مخالف ما اند
واگر باستقصا مشغول شویم سخن دراز گردد پیش از شرح تفاصیل مذهب دو برهان
یاد کنیم **برهان اول** آنست که علت صحت مقدوریت امکانست و امکان در همه
ممکنات برابر باشد پس باید که همه ممکنات را در صحت مقدوریت اشتراک باشد و هر
چنین باشد باید که باری تعالی بر همه قادر باشد و اگر بر بعضی قادر باشد مع جواز کونه
قادرا علی الباقی مفتقر باشد بمخصص و این محالست و چون بر همه قادر باشد اگر چیزی
دیگر باشد که او را صلاحیت تاثیر باشد یا هر دو موثر باشند در آن چیز یا هیچ دو موثر
نباشند یا یکی موثر باشد و دوم موثر نباشد و این هر سه قسم محالست چنانک در مسئله
گذشته شرح دادیم پس باید که هیچ چیز را جز قدرت حق تعالی صلاحیت تاثیر نباشد

برهان دوم آنست که همه ممکنات در صفت امکان برابراند و صفت امکان
محوجست بموثر پس از دو حال بیرون نبود یا محوج باشد بموثری معین یا محوج باشد
بموثری نامعین و این قسم دوم باطلست زیرا که نامعین موجود نبود و هر چه موجود
نبود حاجت غیر او با و در وجود محال باشد پس معلوم شد که امکان محوجست بچیزی
معین و آن چیز یا ممکن باشد یا غیر ممکن روا نبود که ممکن بود و الا امکان او علت حاجت
او بودی پس لازم آمدی که او محتاج خود بودی در وجود و این محالست که آن چیز که (پس باید)
امکان محوج باشد بوی یک چیز معین باشد و او از جنس ممکنات نبود و چون ممکن لذاته
نبود واجب لذاته بود پس درست شد که بخشنده وجود مر جمله ممکنات را جز یک
موجود واجب الوجود نیست اگر سایل گوید که امکان علت حاجتست بموثر از آن
جهت که موثر است نه از ماهیت است بالنوع وذلک محال لامتناع دخول اشیا کثیرة تحته
بالعدد جواب آنست که لما کان الموثر من حیث انه موثر مفهوما مشترکا فیه
بین الاشیا ذوات الماهیات المختلفة پس مفهوم این موثریت لاحق از لواحق ماهیات
مختلفه باشد و هر چه چنین باشد ممکن باشد و مفتقر باشد بموثر و یعود التقسیم الاول
منه ولا ینقطع الافتقار ولا التسلسل الا عند الانتهاء الی الذات ویجب ان یکون تلک الذات
معینة کما بیناه وحینئذ یحصل المطلوب و بدانک در این مسئله ما را پنج نوع مخا (لفت)
است **نوع اول** از مخالفان ایشان اند که گویند که ارادت باری تعالی جز یک
موجود صادر نشود و ایشان را درین دو شبهت است شبهت اول آنست که مفهوم
آنک ذات مصدر الفست غیر مفهوم آنست که ذات مصدر باست پس اگر دو مفهوم با دا (خل)

باشند در ماهیت یا خارج باشند از ماهیت یا یکی داخل باشد و دوم خارج باشد از
ماهیت و اگر هر دو داخل باشند در ماهیت پس لازم ماهیت مرکب باشد هذا خلف و اگر
هر دو خارج باشند از ماهیت و هر چه خارج باشد از ماهیت وصف ماهیت بود
مفتقر بود بذات ماهیت و هر چه بغیری مفتقر باشد ممکن لذاته بود پس لازم دو مفهوم
هر دو معلول باشند پس لازم تقسیم ببینیم در کیفیت صدور لازم دو وصفت از آن ماهیت باز
آید و این مؤدی باشد بتسلسل و لازم محالست و اگر یکی داخل بود در ماهیت و دوم خارج
باشد از ماهیت پس هم ماهیت مرکب باشد زیرا که هر ماهیت که اورا جزوی باشد
او مرکب باشد و هم معلول یکی باشد زیرا که جزو ماهیت معلول ماهیت نبود زیرا که
معلول متاخر بود و جزو متقدم بود پس یک جزو هم متاخر و هم متقدم نبود چون این سخنها
معلوم شد گوییم اگر چیزی فرد علت دو چیز باشد مفهوم از علیت این یک مغایر باشد از
مفهوم از علیت از دوم پس دو مفهوم یا هر دو داخل باشند یا هر دو خارج باشند یا یکی
داخل بود و یکی خارج و این هر سه قسم محالست پس محال باشد که یک جزو علت دو معلول
باشد **شبهت دوم** اگر از یک چیز الف حاصل شود و ب حاصل شود و الف ب نیست
پس از یک چیز هم الف حاصل شده باشد و هم لا الف حاصل شده باشد و این محالست
جواب از شبهت اول است که وحدت نصف اثنین و ثلث ثلثه و ربع اربعه
و هم چنین بهر یک از مراتب اعداد غیر نهایت اورا نسبتی باشد و مفهوم آنکه او نصف
اثنین است غیر مفهوم آنست که او ثلث ثلثه است و از تقسیم که شما گفته اید بعینه باز
آید که لازم آید که وحدت ماهیتی باشد مرکب از این مفهومات که نا متناهی است و چون

این سخن باطلست پس سخن شما هم باطل باشد **جواب** از شبهت دوم آنست
که چون از یک علت الف و ب حاصل شد و الف ب نیست پس لازم آید که از یک
چیز هم الف حاصل شد و هم چیزی که الف نیست حاصل شد و لازم نیاید که لا الف
حاصل شد و الفرق ظاهر بین قولک ما حصل الا الف و بین قولک حصل ما لیس بالف
نوع دوم از مخالفان ثنویان اند که می گویند که هر چه خیرست از نور
حاصل شد و هر چه شرست از ظلمت حاصل شد و بدانک نور کیفیتیست
قایم بجسم و ما دلیل گفتیم که جسم محدثست پس هم نور و هم ظلمت محدث باشد
و مشایخ متقدم در ابطال این جماعت گفته اند که اگر مردی گوید که من بد کرده ام
و این سخن راست گفته است از گوینده اگر نورست پس نور بد کرده باشد و اگر گو[ینده]
از ظلمتست و راست گفته است پس ظلمت کاری نه بد کرده باشد **نوع سیوم**
از مخالفان قومی اند که می گویند مؤثر در احوال این عالم افلاک و کواکب است و
بدانکه این سخن هم باطلست زیرا که این اجسام فلکی یا بسایط اند یا مرکبات اگر بسایط
اند پس طبیعت سطح بالاین و طبیعت سطح زیرین متساوی باشد پس همچنانک
کره قمر بسطح زیرین مماس نار درست لازم آید که بسطح بالاین روا بود که مماس نار باشد
و هم چنانک بسطح بالاین مماس کره عطاردست باید که روا بود که بسطح زیرین مماس
کره عطارد بود و هر گاه که این روا باشد حرکت و التیام و خرق بروی روا باشد پس
اختصاص هر یک از این اجسام بوضعی معین و موضعی معین و شکلی معین از برای فاعل
مختار بود اما اگر گویند که جسم فلک مرکبست گوییم هر جایگاه که مرکبی باشد

لابد بسیطی باشد وان بسیط بیک جانب ملاقی جسم بود وبجانب دیگر ملاقی جسم
دیگر باشد فلما صح على يمينه ان يلاقي جسمًا وجب ان يصح على يساره ان يلاقي ذلك
الجسم وبالعکس پس از صحت حرکت کی تقریر کردیم باز آید وازین نکته جملهٔ اصول
فلاسفه واصحاب هیات باطل شد اما شبهت ایشان اینست که مشاهده می کنیم
هر گاه کی احوال آفتاب وماه متغیر می شود احوال این عالم بر وفق آن هم متغیر می
شود پس باید که احوال این عالم معلول احوال آن عالم باشد جواب آنست
که در منطق بیان شده است که لا یلزم من حصول شیء عند شیء ومن عدمه عند عدمه
کونه معللا به لاحتمال حصول الدوران مع شرط العلة او شطر العلة او مع صفة
لازمة للعلة طردا وعکسا مع انه یکون اجنبیا عن التاثیر **نوع چهارم**
از مخالفان طبیعیان اند وایشان می گویند که حوادث این عالم چون معادن ونبات
وحیوان همه معلول تاثیر این چهار طبع اند در یکدیگر وبدانک این سخن هم
باطلست زیراک چون این چهار طبع جمع شدند از دو حال بیرون نباشد یا تاثیر آن
در یکدیگر در دفعة واحدة باشد یا دفعة واحدة نباشد محالست که دفعة
واحدة باشد زیراک موجب انکسار حرارت قوة برودت بود وموجب انکسار برودت
قوة حرارت بود پس اگر هر دو دفعة واحدة منکسر باشند وعلت باید که حاصل
باشد مع المعلول پس باید که در وقت انکسار هر دو قوت بر قرار باشند واین جمع
نقیضین است وان محال باشد واما اگر دفعة واحدة نبود فقد اثر احدهما
في کسر الاخر فبعد ذلک یمتنع ان یعود المنکسر عند انکساره کاسرا وان یعود الضعیف

بعد ضعفه

بعد ضعفه مستوفیا علی قهر القوی مع انه حال قوته کان عاجزا واین نکته
سخت بقوت نکتهٔ است در ابطال تاثیر طبایع وبالله التوفیق **نوع پنجم**
از مخالفان معتزله اند اما نظام می گوید باری تعالی قادر نیست بر خلق جهل
وکذب وسفه شبهت او آنست که صدور این چیزها از خدای تعالی محالست
وهر چه محال الوجود بود مقدور نباشد دلیل این که صدور این چیزها محال
الوجود است آنست که صدور این چیزها مستلزم جهل یا حاجتست واین هر دو
بر خدای تعالی محالست ومستلزم محال هم محال بود پس معلوم شد که صدور
این چیزها از خداوند تعالی محالست ودلیل آنک هر چه محال باشد مقدور
نبود آنست که محال آن بود که وجود او ممکن نبود ومقدور آن باشد که تحصیل او
ممکن بود پس معلوم شد که محال مقدور نبود وجواب آنست که بر مذهب
ما خلق همه چیز ازین قبایح موجب جهل وحاجت نیست لانه یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید
ولا یقبح منه شیء البته واما بر مذهب معتزله جواب آنست که صدور
این چیزها از باری تعالی محالست نظرا الی امتناع تحقق هذه الدواعی فحققه فاما
بالنظر الی صلاحیة القدرة فلا نسلم ان الامتناع حاصل واما کعبی می گوید ان الله
تعالی لا یقدر علی مثل فعل العبد قال لان فعل العبد اما طاعة واما معصیة والطاعة و
المعصیة علی الله تعالی محال فثبت انه تعالی غیر قادر علی مقدور العبد والجواب
ان طاعة العبد او معصیته اما حرکة او سکون والله تعالی قادر علی جمیع الحرکات والسکنات
واما ابو علی وابو هاشم مسلم می دارند که باری تعالی قادرست بر مثل مقدور

بنده لکن می گویند قادر نباشد بر عین مقدور بنده و شبهت ایشان اینست که هر
کس که قادر باشد بر ایجاد فعلی هرگاه که قصد کند بایجاد آن فعل باید که آن فعل در وجود
آید و هر بار که قصد نکند باید که آن فعل در وجود نیاید پس اگر یک مقدور مقدور
دو قادر بود و یک قادر قصد ایجاد آن فعل کند و قادر دوم قصد ایجاد او نکند پس لازم
آید که آن فعل هم در وجود آید و هم در وجود نیاید و این محالست جواب آنست
که آنکس که روا دارد که یک مقدور میان دو قادر بود گوید از قصد ناکردن یک قادر عدم
فعل لازم نیاید بلکه از قصد کردن هر یک بایجاد علی سبیل الانفراد وجود آن فعل لازم
آید اما از قصد ناکردن هر یک عدم او لازم نیاید اما از قصد ناکردن همه عدم او لازم
آید پس اشکال زایل شود و اما جمهور معتزله می گویند قدرت بنده موثر است
در وجود فعل و ما این سخن در مسئله گذشته باطل کرده ایم و همچنین می گویند چون [illegible]
بر چیزی اعتماد کند آن اعتماد موثر شود در حدوث حرکت در آن چیز و این نوع از تاثیر
را تولد گویند و نزدیک ما این مذهب باطلست برهان آنست که اگر تولد
حق بودی صدور اثر واحد از موثرین مستقلین بالتاثیر لازم آید و این محالست پس
تولد هم محال باشد بیان ملازمت آنست که اگر یک جوهر فرد ملتصق باشد بکف
دست دو مرد پس یکی جذب کند دست خود را در آن حال که از دوم دفع می کند پس اگر
تولد حق باشد هم جذب مولد حرکت باشد در آن جوهر و هم دفع پس آن حرکت معلول
دو علت مستقل باشد بتاثیر لکن این محالست لان ذلک المعلول یستغنی بهذه العلة عن
تلک و بتلک عن هذه فیلزم استغناءه عنهما حال احتیاجه الیهما وذلک محال اینست

اشارات بذکر مخالفان در این مسئله و بالله التوفیق

المسئلة الرابعة والعشرون فی بیان ان الله تعالی مرید لجمیع الکائنات

و جمله معتزله این سخن را منکرند و می گویند باری تعالی مرید ایمان است از جمله
کافران و اگرچه موجود نشد و کاره کفر جمله کافرانست و اگرچه موجود شد و اما
برهان بر آنکه هرچه در وجود آمد بارادت حق تعالی در وجود آمد آنست که ما درست
کردیم که همه چیزها را همه محدث ذات حق است و معلوم است که چون فاعل ایجاد فعلی
کند نه علی سبیل القهر والاجبار لابد باشد که مرید آن فعل باشد و اما برهان بر آنکه
هرچه موجود نیست حق تعالی مرید آن نیست آنست که چون آن چیز موجود نشد
باری تعالی در ازل عالم بوده باشد بدانکه آن چیز موجود نشد و نخواهد شد و چیز
چنین باشد وجود او محال باشد کما بینا ان العلم بعدم ذلک الشیء ینافی لذاته وجود
ذلک الشیء و هو تعالی عالم بحصول ذلک العلم المنافی فکان عالما بامتناع حصول ذلک الشیء
والعالم بکون الشیء ممتنع الحصول یمتنع ان یکون مریدا لایقاعه پس درست شد که هرچه
موجود شد حق تعالی مرید وجود آن بود و هرچه موجود نشد حق تعالی مرید وجود آن
نبود و بالله التوفیق شبهت معتزله شش است شبهت نخستین اینست که باری تعالی
آمر است کافران را بایمان و هر کس که چیزی بفرماید هر آینه مرید وجود آن مامور به باشد
پس لازم آید که باری تعالی مرید ایمان باشد شبهت دوم اینست که ارادت کفر و زنا
و لواطه سفه است و سفه لایق حکیم نبود و ایضا اگر مرید این افعال باشد آنگاه
بر وی عقاب کند این غایت سفاهت بود شبهت سیم طاعت داشتن عبارتست از

تحصیل مراد از کس کردن بس اگر کفر مراد خدای تعالی است باید که کافر مطیع
خدای تعالی باشد بکفر آوردن و باتفاق این باطلست شبهت چهارم اگر کفر
بقضای خدای باشد ما بوی راضی باشیم یا نباشیم محالست که بوی راضی
باشیم لان الرضا بالکفر کفر و محالست که راضی نباشیم لان الرضا بقضاء الله
واجب و چون این هر دو قسم باطلست باید که کفر بقضاء الله تعالی نبود
شبهت پنجم اگر خدای تعالی مرید کفر باشد از کافر و خالق کفر باشد در کافر و
بنده را برخلاف آن کاری کردن محال باشد پس تکلیف کافر بایمان تکلیف ما لا
یطاق باشد و این محالست هم بعقل و هم بسمع زیرا که کافر بدیههٔ عقل از خود
می یابد که اگر خواهد ایمان تواند آوردن و اما بسمع آنست که خدای
تعالی می فرماید و ماذا علیهم لو آمنوا فما لهم عن التذکرة معرضین و همچنین
جملهٔ آیات ناطق است بدانکه مکلف ممنوع نیست از ایمان دلیلست بر صحت
این موضع شبهت ششم آنست که خداوند تعالی می فرماید که ولا یرضی
لعباده الکفر و قوله تعالی وما الله یرید ظلما للعباد وما ربک بظلام للعبید
جواب از شبهت نخستین آنست که لا نسلم ان الامر بالشیء یستدعی ارادة
المامور به فان النزاع ما وقع الا فیه جواب از شبهت دوم آنست که ما همت
کنیم که القبیح لا یقبح الا بالشرع و علی هذا الاصل لا یقبح من الله شیء جواب
از شبهت سیم آنست که طاعت موافقت امر است نه موافقت ارادت جواب
از شبهت چهارم آنست که قضای خدای تعالی صفت خدای باشد و ما

بقضای خدای راضی باشیم اما کفر مقضی خدای است نه قضای خدای و ما
بمقضی خدای در همه مواضع راضی نباشیم و جواب از شبهت پنجم آنست که
ما این شبهت را معارضه کنیم بدان شش وجه که در مسئله خلق افعال تقریر کرد
و جواب از شبهت ششم آنست که گوییم رضا و محبت ترک اعتراضست پس
کفر و معصیت بارادت خدای گوییم لکن برضا و محبت خدا نگوییم و بالله التوفیق

...م

فیق

المسئلة الخامسة والعشرون

فی ان الحسن والقبح ثابتان بالشرع مهم ترین همه بحثها در این مسئله
تعیین محل نزاع است و بدانک ما بعقل می دانیم که بعضی چیزها هست که
ملائم طبع ما باشد و بعضی چیزها هست که ملائم منافر طبع ما باشد چنانک
راحت رسانیدن ملائم طبعست و رنج رسانیدن منافر طبعست و این ملائمت
و منافرت موقوف نیست بر شرع و هم چنین بعقل می دانیم که عقل صفت کمالست
و جهل صفت نقص و ما را این معرفت هیچ شرع حاجت نیست بلی اینجا معنی
دیگرست و آن آنست که اینج بعضی افعال متعلق ذم است عاجلا و متعلق عقاب
آجلا و بعضی متعلق مدح است عاجلا و متعلق ثواب آجلا این معنی فعل از برای
صفتی است قایم بوی یا نه چنین است بلکه حکمی است که اهل عرف بروی
کرده اند مذهب معتزله آنست که موثر درین معانی صفاتی است قائمة بالافعال
و مذهب ما مجرد حکم شرعست و چون محل نزاع پیدا شد گوییم ما درین صحت این
مطلوب براهین است برهان اول آنست که افعال ما بالاضطراریست

دیگر ص

یا اتفاقی است که و چون چنین شد حسن و قبح عقلی باشد اما بیان آنچ
افعال ما یا اضطراری است یا اتفاقی آنست که فعل عند مجرد القدرة اگر واجب
است وقوع آن اختیاری نیست والا تسلسل لازم آید پس باید که فعل اختیاری
نبود پس فعل اضطراری باشد و اگر فعل عند القدرة واجب نباشد بلکه جایز بود
پس رجحان فعل بر ترک یا موقوف مرجح باشد یا موقوف مرجح نباشد اگر موقوف
مرجح باشد یا حصول فعل عند حصول ذلک المرجح واجب باشد یا واجب نباشد
اگر واجب باشد پس فعل اضطراری بود زیرا که حصول آن مرجح بوی نبود و
الا تسلسل لازم آید و عند حصول ذلک المرجح فعل واجب باشد پس هر اینه آن
فعل اضطراری باشد اما اگر حصول فعل عند ذلک المرجح واجب نباشد بلکه جایز
باشد پس صدور فعل در بعضی اوقات دون بعضی اتفاقی باشد واما اگر حصول
فعل از قدرت موقوف نبود بر مرجح پس صدور آن فعل هم اتفاقی باشد پس پیدا شد
که صدور فعل از بنده یا اضطراری است یا اتفاقی و چون این مقدمه درست شد
حسن و قبح عقلی باتفاق باطل بود اما بر قول ما ظاهر است واما
بر قول معتزله هم ظاهر است زیرا که این هر دو محالست عنا فی اختیار است و چون
اختیار نبود نه حسن باشد و نه قبح برهان دوم آنست که اگر ظلم قبیح باشد
بوجه عاید الیه یلزم تعلیل الحکم الوجودی بالعلة العدمیة وهذا محال فذلک
محال بیان ملازمت بنا باشد بر دو مقدمه یکی آنست که قبح نقیض لا قبح
بود و لا قبح در حال علم فعل بود و هرگاه که موصوف معدوم بود صفت هم عدم

بود پس لا قبح عدمی بود پس قبح صفت ثابت باشد مقدمه دوم آنست که ان
ضرر یا مستحق باشد یا نامستحق و نامستحق بودن مفهومی عدمی است و چون
این هر دو مقدمه درست شد گوییم اگر قبح ظلم معلل باشد بدانکه او ظلم است
تعلیل حکم ثبوتی بمعلق عدمی لازم آید لکن این محالست زیرا که عدم نفی محض است
و فرق نیست در عقل میان موثر معدوم و میان عدم موثر پس درست شد که اگر
قبح ظلم لکونه ظلما باشد تعلیل وجود بعدم لازم آید و درست شد که این محال
است پس باید که قبح ظلم لکونه ظلما نباشد برهان سیم آنست که اگر قبح
کذب لکونه کذبا بودی بایستی که همه کذبها قبیح بودی لکن این کذب که سبب
خلاص پیغامبر باشد از کشتن قبیح نیست پس معلوم شد که قبح کذب لکونه
کذبا نیست اگر سایل گوید درین صورت هم کذب قبیح است لیکن بروی واجبست
که سخن تعریض گوید چنانک گفته اند ان فی المعاریض لمندوحة عن الکذب و
ایضا جواز دارد ابود که گوییم کونه کذبا و ان کان علة للقبح لکنه تخلف الحکم
ها هنا عن العلة لقیام المانع جواب از سوال اول آنست که ما فرض در صورتی
کنیم که تعریض نافع نبود چنانک گویند تو این ساعت فلان را دیدی اگر گوید دیدم
از تو طلب کنند و بکشند و اگر گوید ندیدم دروغ گفته باشی وسوال دوم را جواب
آنست که اگر تخلف حکم قبح لمانع روا باشد پس هیچ کذب نباشد الا گویند روا
باشد که قبیح نبود لقیام مانع منع عن القبیح پس قبح دروغ حکم نتوان کردن
برهان چهارم اگر ظالمی شخصی را گوید که من فردا ترا بخواهم کشتن هیچ شک

بیض

نیست که خوب است ناکشتن است لکن از ناکشتن لازم آید که آن سخن که بگفته باشد
که فردا ترا بکشم دروغ شود پس اگر دروغ قبیح بودی ناکشتن قبیح لازم بودی که
و هر فعلی که او را قبیح لازم بود او هم قبیح بود پس باید که ناکشتن قبیح بود و باتفاق
این باطلست پس معلوم شد که این دروغ قبیح نیست **شبهت** خصم
آنست که ما بدیههٔ عقل می‌دانیم که ظلم قبیح است و احسان حسن است و این علم
بنا بر حکم شرع نیست زیرا که براهمه که منکران شرع اند این علم ایشان را حاصل
است **جواب** از حسن و قبح عبارتست از میل طبع و نفرت طبع زیرا که طبع را
از ظلم نفرت بود و با احسان رغبت باشد و ما را درین هیچ نزاع نیست لکن سخن
ما آنست که آنچ فعل متعلق مدح و ثواب و ذم و عقاب بستن حکمی ثابتست فی نفس
الامر بانه و سخن شما موجب این دعوی نیست و تمامت تقریر این سخن در نهایة العقول
و در کتاب المحصول فی اصول الفقه تقریر کرده ایم و بالله التوفیق **المسئلة**
السادسة والعشرون في انه لا يجوز ان يكون افعال الله واحكامه
معللة بعلة البتة جمله معتزله برانند که افعال خداوند تعالی معلل
باشد برعایت مصالح و اکثر متاخران فقها هم برانند و این سخن نزدیک ما باطلست
و ما را برین نفی برهانست **برهان اول** آنست که هر کس که فعل او معلل باشد
بمصلحت اگر آن فعل بکند آنچ بهتری حال او بود حاصل شود و چون آن فعل نکند آنچ
بهتری حال او بود حاصل نشود پس او ناقص لذاته کامل لغیره باشد و این معنی
در حق واجب الوجود محال باشد **برهان دوم** آنست که اگر فعل او معلل باشد

بعلتی آن علت یا قدیم باشد یا محدث اگر قدیم باشد از قدم آن علت آثار لازم
آید پس باید که عالم قدیم باشد و این محالست و اگر محدث باشد حدوث او باید که
از برای علتی باشد و این موذی باشد بتسلسل و این آن سخنست که مشایخ اصول
گفته اند که کل شی صنعه ولا علة لصنعه **برهان سیم** آنست که اگر کاری
از برای کاری دیگر کند یا قادر باشد بر تحصیل مقصود بی آن واسطه یا قادر نباشد
بر تحصیل آن مقصود الا بدان واسطه اگر قادر باشد بر تحصیل آن مقصود بی واسطه
پس آن واسطه عبث شود و اگر قادر نباشد بر تحصیل آن مقصود الا بدان واسطه
پس عاجز باشد اگر **سایل گوید** چون تحصیل آن مقصود الا بدان واسطه ممکن الحصول
نباشد عجز لازم نیاید **جواب** گوییم حاصل جملهٔ مقصودها و مصلحتها
بدو چیز باز گردد یا تحصیل مصلحتی خواه لذتی خواه سروری یا دفع مضرتی خواه
المی خواه غمی و هیچ شک نیست که خالق سبحانه و تعالی قادرست بر خلق لذت و سرور
و دفع الم و غم بی واسطهٔ همه چیزها پس درست شد که حصول آن مقصود موقوف
نیست عقلا بر آن وسایط **برهان چهارم** آنست که اگر خلق ایجاد موقوف
رعایت مصلحت بودی تخصیص عالم بوقتی معین دون ما قبله و ما بعده از برای
مصلحتی بودی پس گوییم آن مصلحت که علت خلق بود بیش از آن وقت بود یا نبود اگر
بود پس آن مصلحت که علت خلق و تکوین است بیش از آن وقت بوده است پس باید که
خلق عالم بیش از آن وقت بوده باشد و این محالست و اگر نبود پس آن مصلحت محدث
باشد پس حدوث او یا محتاج موثر بود یا محتاج موثر نبود اگر محتاج موثر نبود پس

محدث مستغنی باشد از موثر و از این سخن نفی صانع لازم آید و اگر محتاج موثر
باشد پس تاثیر موثر دروی موقوف مصلحتی دیگر باشد و آن بتقسیم گذشته
بعینه در وی باز آید و مودی باشد بتسلسل و حوادث لا اول لها و این محالست
برهان پنجم در مسئلهٔ خلق افعال و در مسئلهٔ لا موجد الا الله درست کردیم
که همه ممکنات را از خیر و شر و قبیح و حسن واقع بقدرت خدای تعالی است و
چون چنین باشد تعلیل افعال او کردن برعایت حصول مصالح و دفع مفاسد محال
باشد **شبهت خصم** آنست که گویند درست شد که باری تعالی عالم است
بجمله معلومات و درست شد که غنی است از جملهٔ حاجات و درست شد که حسن
و قبح اشیا صفتی است حقیقی ثابت فی نفس الامر و چون این هر سه مقدمه را
درست شد گوییم باری تعالی عالمست بقبح قبایح و باستغنا خود از آن قبح ممکن نبود که آن
قبح از وی صادر شود پس بنا برین دو مقدمه معلوم شد که باری تعالی فاعل
قبایح نیست **اما آنچ** گفتیم که باری تعالی عالمست بقبح قبایح و باستغنا خود
از از قبایح ظاهرست **فاما مقدمهٔ دوم** که کل من کان عالما بقبح القبیح و باستغناه
عنه فانه لا یفعل القبیح معتزله را در بیان این دو مقدمه دو طریق
است **طریق اول** آنست که ببدیههٔ عقل می‌دانیم که جهت قبح داعی نباشد
بفعل بلکه صارف باشد و چون جهت قبح حاصل باشد و هیچ جهت دیگر از شهوت
و حاجت حاصل نباشد پس جهت داعی حاصل نباشد و جهت صارف حاصل باشد
پس فعل ممتنع باشد **و طریق دوم** آنست که ما این مقدمه در شاهد اثبات کنیم

آنگاه غایب بروی قیاس کنیم **اما** اثبات او در شاهد آنست که اگر کسی
را گویند اگر دروغ گویی ترا دیناری دهیم و اگر راست گویی ترا دیناری دهیم و
فرض کنیم که هیچ تفاوت در ثواب و عقاب و مدح و ذم نه در دنیا و نه در آخرت
حاصل نباشد لابد باشد که این کس راست گوید و دروغ نگوید پس معلوم شد
که جهت قبح جهت صرف و منع است و جهت حسن جهت بعث و دعا و چون این
مقدمه در شاهد معلوم شد غایب را بروی قیاس کنیم زیرا که علت این رغبت و نفرت
علمست بقبح قبیح و علمست بحسن حسن فانا کلما علمناه قبیحا علمنا هذه النفرة
وکلما علمناه حسنا علمنا هذه الرغبة فلما دار العلم بالحکم مع العلم بالآخر
وجودا و عدما علمنا ان العلة فی هذا البعث و المنع هو العلم بهذه الجهة فاذا
کان هذا العلم حاصلا فی حق الله تعالی وجب ان یترتب علیه هذا البعث و
المنع اینست تمام تقریر معتزله در اثبات این اصل **جواب** گوییم **اما**
مقدمهٔ نخستین این اصل دلیل بنا است بر آنکه حسن و قبح صفاتی است حقیقی تا
در افعال ما این اصل باطل کرده ایم و **ایضا** اگر گفتیم که این مقدمه مسلمست
لکن لا نسلم که هر کس که عالم باشد بقبح قبیح و عالم باشد باستغناء خود از قبح
از فعل نکند **و بیان** این سخن آنست که گوییم با وجود این علم یا فعل قبیح ممتنع
نبود یا ممتنع باشد اگر ممتنع نباشد پس از فرض وجود باید که هیچ محال لازم نیاید
و شما می‌گویید که فعل قبیح یا مستلزم جهل است یا مستلزم حاجت و اگر با وجود
این علم فعل قبیح ممتنع بود پس باید که ترک ثواب و ترک عرض از وی فاعل محال باشد

بنت

یذ

وجون ترک محال باشد فعل واجب بود بس صانع موجب بالذات باشد فاعل بالاختیار
نباشد وشما بنا مسلهٔ حکمت بر اثبات قدرت نهاده اید بس جون اثبات حکمت مبطل
اثبات قدرتست وهر فرع که مبطل اصل خود باشد ان فرع باطل باشد بس اثبات
حکمت برین وجه که شما می کویید باطل باشد والله اعلم

المسلة السابعة والعشرون فی اثبات الجوهر الفرد

بدانک در اثبات
مسلهٔ معاد ما را حاجتست بدو اصل یکی معرفت نفس ودر معرفت نفس ما را حاجتست
بمسلهٔ جوهر فرد واصل دوم اثبات خلا است بس ما این سه مسله بیاییم انکاه
مسله اثبات معاد بیاییم بتوفیق الله العزیز اما سخن جوهر فرد انست که
هیج شک نیست که این جسمها قسمت بذیرند بس کوییم این قسمتهاء ممکن یا حاصل باشد
بفعل یا حاصل نباشد بفعل لکن حاصل باشد بقوت وبر هردو تقدیر ان قسمتها یا متناهی
بود یا نامتناهی بس درین مسله جهار احتمال ظاهر شد احتمال اول انست که در جسم
انقسامات است حاصل بفعل متناهی واین مذهب جملهٔ متکلمانست وایشان میکویند
جسم مرکبست از جوهرهاء فرد متناهی در عدد وهر یک از ان جوهرها قابل قسمت
نیست نه در حس ونه در وهم ونه در فرض جای این احتمال دوم انست که جسم مرکبست
از اجزای نامتناهی بفعل واین قول نظام است احتمال سیم انست که جسم بسیط
مرکب نیست از اجزا بلکه او فی نفسه یکی است لکن او قابل قسمتهاء نامتناهی است واین
مذهب اکثر فلاسفه است احتمال جهارم انست که جسم بسیط یکی است لکن قابل
انقسامات متناهی است اینست تفاصیل مذاهب درین مسله وما را بر بطلان قول

فلاسفه براهین بسیارست **برهان اول** اکر حرکت مرکبست از امور متتالی
جنانک هر یک قابل قسمت نبود جسم مرکب باشد از امور متتالی جنانک هر یک قابل قسمت
نبود لکن مقدم حق است بس تالی حق باشد وما را در بیان این دو مقدمه حاجتست
مقدمه نخستین انست که حرکت مرکبست از امور متتالی جنانک هر یک از ان قابل قسمت
نباشد وبرهان این مقدمه انست که ما می بینیم که جسم متحرک نبود بس متحرک
شود بس کوییم این صفت دائما در هیچ حال الحصول نباشد ما باشد کر او را در هیچ حال
حصول نباشد بس باید که ماضی ومستقبل نبود زیرا که ماضی ان باشد که او وقتی حا
بود وبکذشت ومستقبل ان باشد که او حاضر خواهد شدن وهنوز حاضر نشده
است بس اکر از حرکت هیچ جیز در حال حاصل نشود بس نه در حال موجود شد ونه در ماضی
ونه در مستقبل بس این خود نفی حرکت باشد علی الاطلاق وما درست کردیم که این باطل
بس معلوم شد که از حرکت جیزی در حال موجود باشد بس کوییم انج از حرکت در حال
موجود شده است یا قابل قسمت است بحسب الزمان یا قابل این قسمت نیست اکر قابل
قسمتست بحسب الزمان بس این منقسم بحسب الزمان انکاه که نصف مقدم او حاصل باشد
هنوز نصف موخر حاصل نباشد وانکاه که نصف موخر حاصل باشد نصف مقدم او در
کذشته باشد بس ما انج فرض کردیم که او در حال موجودست او موجود نباشد بل موجود
بعضی از وی باشد بس لازم اید که انج موجود باشد موجود نباشد واین محالست بس
معلوم شد که انج در حال موجود باشد از حرکت باید که قسمت بذیر نباشد وجون این
جزو بکذرد جزوی دیکر حاصل شود که هم قسمت بذیر نباشد وعلی هذا باید که حرکت

ضر

است

مرکب باشد از اموری متتالی که هر یک از آن امور قسمت بذیر نباشد و مطلوب
ما جز این نبود **مقدمه دوم** آنست که چون حرکت چنین باشد باید که جسم همچنین
باشد که آن قدر از مسافت که بیک جزو لا یتجزی از حرکت بروی کذشته شود
نا منقسم باشد ما نا منقسم اکر منقسم باشد بس حرکت با همه آن نقل از نیمه حرکت
باشد با اجزا او بس لازم آید که جزو لا یتجزی از حرکت منقسم باشد و این محالست و
چون این باطل باشد باید که از قدر از مسافت نا منقسم بود و هم چنین آن قدر از مسافت
که بجزو لا یتجزی دوم از حرکت کذشته شود هم نا منقسم بود بس همچنان حرکت از
اغاز تا انجام مرکبست از اجزای لا یتجزی بس درست شد که مسافت مرکبست از
اجزای لا یتجزی و مطلوب جز این نبود و بالله التوفیق **برهان دوم** نقطه
موجودی است مشار الیه لا ینقسم چون چنین باشد باید که جوهر فرد حق باشد
اما انج کفتیم نقطه موجودی است مشار الیه لا ینقسم این سخن بنا است بر اثبات
سه مطلوب اما مطلوب اول آنست که نقطه موجود است **و برهان این**
آنست که نقطه نهایت خط است و چون خط متناهی باشد بفعل نهایت خط حاصل
باشد بفعل بس نقطه موجود باشد بفعل **اکر سایل کوید** مسلمست که نقطه
نهایت خط است لکن لا نسلم که نهایت خط امری موجودست زیرا که نهایت چیزی
رسیدن و منقطع شدن از چیز بود و انقطاع چیزی عدم از چیز باشد و عدم
از چیز امری موجود نبود **جواب** ما ببدیهه عقل می دانیم که هر آن دو مقدار
که مماس یکدیکر شوند نهایات متماس شوند بس اکر نهایات معدوم باشد لازم آید

که متماس یکدیکر شوند بعدم متماس شوند لکن عدم نفی محض باشد و در عقل نکنجد که
دو معدوم مماس یکدیکر باشند بس درست شد که نقطه امری موجودست و اما
مطلوب دوم آنست که نقطه مشار الیه است و این سخن ظاهرست زیرا که ما
اشارت حسی توانیم کردن بدانک طرف خط ازین جانبست یا از آن جانبست بس معلوم شد
که نقطه مشار الیه است و اما مطلوب سیم آنست که نقطه نا منقسم است
و برهان این مقدمه آنست که اکر نقطه منقسم شود بس در وی دو نیمه باشد که هیچ
بر کناره خط نیمه باز بسین باشد و نیمه بیشین از کناره خط نبود بس معلوم شد که
هر چه منقسم باشد همه او طرف نبود بس لازم آید که آنچ طرف باشد منقسم نبود و چون
این هر سه مطلوب ثابت کشت درست شد که نقطه موجودی مشار الیه لا ینقسم است
و چون این درست کردیم باید که جوهر فرد حق باشد زیرا که آن موجود مشار الیه لا ینقسم
یا جوهر باشد یا عرض اکر عرض باشد هر آینه او را محلی باید و محل او یا منقسم بود یا
نا منقسم اکر منقسم باشد باید که نقطه هم منقسم باشد زیرا که هر کاه که ذات منقسم
باشد صفت هم منقسم بود بس لازم آید که نقطه منقسم بود و این محالست بس باید
که محل او نا منقسم بود بس اکر آن محل عرض بود تقسیم کذشته در وی باز آید و تسلسل
محالست بس ناچار برسد با منقسم و آن جوهر فرد باشد و اما اکر نقطه جو
هوست
و درست کردیم که نقطه لا ینقسمست بس جوهری مشار الیه لا ینقسم درست شد
و مطلوب ما این بود **برهان سیم** اکر جسم قابل القسمت باشد لا الی النهایة باید که
در جسم اجزاء نا متناهی بفعل حاصل باشد لکن تالی باطلست بس مقدم هم باطل باشد

وما را درین تقریر دو مقدمه حاجتست **مقدمه اول** انست که اگر جسم قابل قسمت
باشد لا الی النهایة لازم اید که در جسم اجزاء نا متناهی بفعل حاصل باشد و برهان
این مقدمه از دو وجه است **وجه اول** انست که هر نقطه که در ان خط فرض
توان کردن ان نقطه را خاصیتی است که محال باشد حصول ان خاصیت در دیگر نقطها
مثلا ان نقطه که بر نیمهٔ خط بود جز یک نقطه نبود و هر چه جز ان نقطه بود نیمه نبود
و ان نقطه که بر ثلث خط باشد از یک جانب معین جز یک نقطه نبود و هر چه جز ان نقطه
بود یا بر موضعی باشد که بیش از ثلث بود یا کمتر از ثلث و علی هذا القیاس هر نقطه
که فرض کرده شود ان نقطه را با ان نقطه نسبتی باشد با کل ان خط که ان نسبت محال
بود که در غیر ان نقطه یافته شود زیرا که اگر اندکی کم کرده شود یا اندکی برافزوده شود
ان نسبت الیه باقی نماند پس درست شد که هر نقطه را که فرض کردن او در ان خط ممکن
بود ان نقطه را خاصیتی است که ان خاصیت ممتنع الحصول باشد در دیگر نقطها و
ببدیههٔ عقل و باتفاق جملهٔ فلاسفه معلومست که هرگاه که اعراض مختلفه بماهیت
قایم باشند محلهاء ان اعراض متغایر باشند بفعل پس درست شد که اگر جسم قابل قسمت
نامتناهی باشد باید که دروی اجزا نا متناهی حاصل باشد بفعل **اما وجه دوم** انست که
ما جسم بسیط فرض کردیم چون بوی اشارت کنیم ببدیههٔ عقل میدانیم که این نیمهٔ او غیر
ان نیمهٔ دوم است پس گوییم این دو نیمه پیش از اشارت یا موجود بود یا نبود اگر موجود
بود پس ان دو جزو بفعل موجود بوده است و هکذی الکلام فی نصفی کل واحد من
ذینک القسمین الی اجزا الانقسامات الممکنة پس لازم اید که هر انقسام که ممکن باشد باید

که حاصل باشد بفعل و اگر گویی که این دو نیمه پیش از اشارت ما موجود نبود بل که
عند حدوث الاشارات این دو نیمه حادث شد پس لازم اید که ان جسم که پیش از
اشارت یکی بود عند الاشارت معدوم گشت و این دو نیمه عند الاشاره حادث شد
پس لازم اید که بحسب بعض الاشارات ان جسمها پیشین معدوم می شوند و دیگر جسمها
حادث می شوند پس هر روز بحسب اشارات مردم صد هزار بار ان اسمان و زمین و کوه
و غیره یا معدوم می شوند و باز دیگر حادث می شوند و این سخن هیچ عاقل نگوید پس
درست شد که هر چیز که قابل قسمت بود ان انقسام پیش از حصول ان قسمت دروی
موجود بوده است و هر یک از دیگر متمیز بوده است بفعل پس بدین هر دو برهان
معلوم شد که اگر جسم قابل قسمت باشد لا الی النهایة باید که دروی اجزای نامتناهی بفعل
موجود باشد **اما مقدمهٔ دوم** در بیان انست که جسم متناهی بحسب المقدار محال باشد
که اجزای نامتناهی بعدد موجود باشد و ما را برین سه برهانست **برهان اول** انست
که چون اجسام مختلف اند در مقدار باید که مختلف باشند در عدد اجزا یعنی انچ کوچکتر
باشد در مقدار باید که کمتر بود بعدد پس عدد او متناهی بود و عدد زاید اضعاف او
بود و اضعاف متناهی هم متناهی بود پس عدد همه متناهی باشد **برهان دوم** انست
که چون متحرک خواهد که از اغاز مسافت باخر مسافت رسد رسیدن او باخر مسافت
انگاه ممکن باشد که بنیمه رسد و رسیدن بنیمه انگاه ممکن باشد که بربع رسد و چون
دروی انصاف نامتناهی باشد بفعل باید که در زمان متناهی باخر مسافت رسیده نشود
برهان سیم انست که هرگاه که کثرت نامتناهی حاصل باشد بفعل دروی حرکت

بوده

حاصل باشد بفعل و هر آینه مجموع دو جزو بیشتر بود از مقدار یک جزو ولا اتحد لزم اینکه
ازدیاد تالیف مفید ازدیاد حجم نبودی مقدار نبود و چون این درست شد چندانکه اجزا
بیشتر می شود حجم بزرگتر می شود پس نسبت مقدار بمقدار چون نسبت عدد بعدد باشد و
ایضاً مقدار مجموع از دو جزو را هر آینه نسبتی باشد با مقدار جمله جسم از برای آنکه
هر دو مقدار متناهی اند و از یک جنس اند و هر دو مقدار که متناهی باشند و از یک
جنس باشند یکی را با دوم نسبتی باشد لکن نسبت مقدار کوچک با مقدار بزرگ نسبت
مقدار متناهی است با مقدار متناهی و درست کردیم که نسبت مقدار با مقدار چون نسبت
عدد با عدد است باید که نسبت عدد بعدد نسبت عددی متناهی با عددی متناهی بود
پس عدد اجزای جمله جسم باید که متناهی بود پس محال باشد که جسم متناهی در مقدار مرکب
باشد از اجزای نامتناهی در عدد و چون این سخن ظاهر شد پس برهان باز کردیم و گوییم اگر — سخنها
جسم قابل قسمت نامتناهی بود باید که درو اجزای نامتناهی بفعل حاصل باشد لکن این
محال است پس لازم محال باشد **شبهات فلاسفه** در نفی جوهر فرد سخت
بسیار است و ما درین مسئله کتابی است مفرد لکن آنچه مشهورتر است بیاریم **شبهت
نخستین** آنست که هر جوهر که فرض کرده شود جانب راست او غیر جانب چپ او بود
و همچنین قدام غیر خلف باشد و فوق غیر تحت باشد و از شش جانب او در ذات او ست
پس او مرکب باشد از شش چیز پس او یکی حقیقی نباشد و گاه باشد که این
شبهت عبارت دیگر کنند و گویند جوهری در میان دو جوهر فرض کنیم آنچه از وی مماس
از جوهر باشد که بر دست راست او بود یا عین آن باشد که مماس آن جوهر است که بر دست

چپ او ست یا غیر آن باشد اگر عین آن باشد پس هر یک از آن دو طرف مماس کل آن میانگین
باشد بکلیت و این متداخله باشد مماسه نباشد لکن متداخله محال است زیرا که لازم آید
که مقدار مجموع دو چند مقدار یکی باشد و اگر چنین باشد باید که از اجتماع آن جوهرهای
عظیم حاصل نشود و این همه محال است و اما اگر از وی آنچه مماس جانب راست است
غیر آنست که مماس جانب چپ است پس هر آینه او منقسم شود **شبهت دوم** آنست که
ما سطحی فرض کنیم مرکب از جوهرها فرود پس آفتاب بر یک روی آن سطح تافت لابد آن روی
که آفتاب بر وی تافته است روشن شود و آن روی دوم روشن نشود و این روی روشن
شده غیر آن روی روشن ناشده باشد پس جوهر فرد منقسم باشد **شبهت سیم** خطی
فرض کنیم از سه جوهر و بر دو طرف او دو جوهر نهاده برین صورت ∴ ... پس لابد باشد — شد
که مقدار یک جوهر در میانه تهی باشد پس چون آن دو جوهر که بر دو طرف نهاده اند هر دو
حرکت کنند و بنزدیک یکدیگر آیند هر یک از آن جوهر میانگین نیمه قطع کرده باشند پس
جوهر منقسم شود **شبهت چهارم** اگر خطی فرض کنیم از چهار جوهر پس جوهری بر بالا — ی
دست راست او فرض کنیم و جوهری دیگر در زیر دست چپ او فرض کنیم برین صورت :..:
پس آن دو جوهر بحرکت در آیند چنانکه آن جوهر بالایین از دست راست بدست چپ آید و آن
جوهر زیرین از دست چپ بدست راست آید چنان فرض کنیم که اول و آخر هر دو حرکت معاً
باشند لابد بود که هر دو جوهر بیکدیگر بگذرند و ممکن نبود که بیکدیگر بگذرند الا آنگاه
که مسامت یکدیگر شوند و آن مسامته حاصل نشود الا آنگاه که هر یک از آن دو جوهر بر
میانگاه آن خط باشند آنجا که موضع اتصال جوهر دوم و سیم است و چون یک جوهر بر موضع

اتصال دو جوهر افتد هر سه جوهر منقسم شوند پس درست شد که قسمت جوهر را هست

شبهت پنجم مربعی فرض کنیم از چهار خط و هر یک خط مرکب از چهار جوهر پس هر یک
از اضلاع این مربع چهار جوهر باشد و قطر او هم چهار جوهر باشد پس گوییم این چهار
جوهر از جانب قطر یا متلاقی باشند یا منفرج اگر متلاقی باشند لازم آید که قطر چندان
بود که ضلع و این محال است زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مربع این قطر چندان
باشد که مربع هر دو ضلع و اگر متلاقی نباشند سه فرجه میان این جوهرها باید و از
دو حال بیرون نبود یا در فرجه جوهری در گنجد یا کمتر از آن باشد اگر در هر فرجه یک جوهر
در گنجد پس قطر چند هفت جوهر باشد و مجموع هر دو ضلع هفت جوهر است پس قطر
چندان باشد که مجموع دو ضلع و این محال است زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه
مجموع دو ضلع از همه مثلثات بزرگتر باشد از یک ضلع و اگر از فرجها هر یک کوچکتر
باشد از یک جوهر فرد پس چیزی یافته شود کوچکتر از جوهر فرد پس جوهر فرد منقسم
شود لا محاله **شبهت ششم** چوبی بر زمین فرو بریم چون آفتاب از مشرق طلوع کند
سایه چوب بزرگ باشد و چندانکه ارتفاع آفتاب بیشتر می‌شود سایه کوچکتر می‌شود تا
آنگاه که بغایت نقصان برسد پس آفتاب بمقدار یک جوهر فرد ارتفاع کند از آن سایه هیچ
ناقص نشود یا شود اگر هیچ ناقص نشود پس چون جوهری دیگر بر آید هم هیچ ناقص نشود
و علی هذا تا آنکه جوهر ارتفاع می‌کند و سایه هیچ کم نشود تا آنگاه که آفتاب بوسط السما
برسد و باید که سایه هیچ کم نشده باشد و این باطل است پس معلوم شد که چون آفتاب
جوهری فرد طلوع کند سایه باید که چیزی کم شود و از دو حال بیرون نبود یا بمقدار جوهر

فرد که آفتاب طلوع کند جوهری فرد از سایه زایل شود یا کمتر از جوهر فرد زایل شود اگر
قسم اول حق باشد باید که طول سایه بمقدار مسافت ارتفاع آفتاب باشد و این ظاهر
البطلان است پس معلوم شد که چون آفتاب جوهری ارتفاع کند از سایه کمتر از جوهری
زایل شود پس جوهر منقسم باشد **شبهت هفتم** چون آسمان بگردد هر دایره که
موازی منطقه او بود دوره تمام بکند پس لابد دایره کوچک که نزدیک قطب باشد دوره
بکند و چون این معلوم شد گوییم چون منطقه یک جوهر فرد حرکت کرد ما از آن دایره کوچک
هیچ نکند یا کند اگر هیچ حرکت نکند پس لابد اجزا از یکدیگر گسسته شود پس لازم آید که
اجزای آسمان جمله از یکدیگر منفک شود و لیکن این محال است و اگر این فرض در آسیا کرده شود
باید که اجزای سنگ آسیا از یکدیگر منفک شوند و این بر خلاف حس است و **اما** اگر
چنان باشد که چون منطقه یک جوهر حرکت کند از دایره کوچک هم حرکت کند این هم از دو
حال بیرون نبود یا هم بار که دایره بزرگ یک جوهر حرکت کند دایره کوچک هم یک جوهر حرکت کند
و یا کمتر از یک جوهر حرکت کند و قسم اول باطل است و الا لازم آید که مدار دایره کوچک چند
مدار منطقه فلک باشد و این محال است پس معلوم شد که هر بار که منطقه یک جوهر حرکت
کند دایره کوچک کمتر از یک جوهر حرکت کند پس جوهر منقسم باشد **شبهت هشتم** ما مربعی
متساوی الاضلاع فرض کنیم چنانکه هر یک از اضلاع وی ده جوهر باشد پس مجموع مربع هر
دو ضلع او دویست جوهر باشد پس قطر جذر دویست باشد لکن جذر دویست صحیح نیست
پس قسمت جوهر فرد لازم آید **شبهت نهم** آنست که بطو حرکت از برای تخلل سکنات
نیست و چون چنین باشد قسمت جوهر لازم آید **بیان** آنکه بطو از برای تخلل سکنات

نیست انست که اگر تفاوت میان سریع و بطی از برای آن باشد که حرکت بطی با سکنات
آمیخته است پس ما اسبی فرض کنیم چنانکه از ابتدا تا نماز پیشین پنجاه فرسنگ برود و از
ابتدا تا نماز پیشین فلک اعظم ربعی از دور خود حرکت کرده است پس نسبت زیادتی
سکون اسب با حرکات او چند نسبت زیادتی سرعت حرکت فلک باشد با حرکت این اسب
و چون حرکت فلک سریع تر است از حرکت اسب بچند هزار بار لازم آید که سکناتی که آمیخته
است با حرکات اسب زیادت باشد از حرکات او بچند هزار بار و اگر چنین بودی آن
حرکات اندک در میان آن سکنات بسیار پدید نیامدی لکن ما خود هیچ سکون نمی بینیم و جز
حرکت مشاهده نمی کنیم پس معلوم شد که بطو حرکات نه از برای تخلل سکنات باشد و
چون این مقدار درست شد گوییم که جسم باید که قابل قسمت باشد بلکه چون حرکتی
سریع تر جوهری فرد حرکت باشد آن حرکت هر اینه در زمانی معین باشد پس آنچه حرکت
بطی در مثل آن زمان بروی حرکت کرده شود از جوهر فردی کمتر باشد و الا حرکت بطی
مثل حرکت سریع باشد و این محال بود و چون از جوهر فرد کمتر باشد جوهر منقسم شود
شبهت دهم انست که جوهر متناهی است پس مشکل باشد و هرچه مشکل باشد
یا یک حد بوی محیط باشد چون کره یا حدود بسیار چون مثلث و مربع اگر کره باشد چون
کرات متلاقی شوند فرجها در میان بماند کمتر از آن کرها پس چیزی دیگر یافته شود کمتر از
جوهر فرد پس جوهر فرد منقسم شود و اگر مثلث و مربع باشد جوانب او مختلف باشد
زیرا که حجم مثلث از جانب زاویه کمتر بود از جانب ضلع و چون چنین باشد منقسم شود
و بدانکه از اثبات جوهر فرد و نفی او در مسئله حدوث عالم هیچ طعن لازم نیست

زیرا که ما دلیل گفتیم که هرچه متحیز بود محدث بود خواه منقسم باشد خواه نامنقسم
پس بعضی از علما درین مسئله فوقت دلایل من الجانبین توقف کرده اند و ما درین موضع
یک جواب بگوییم چنانکه جواب باشد از جمله شبهات و آن انست که این
همه حجتها که گفته شد بنا است بر آنکه هر یکی از جانب جوهر خاصیتی است و صفتی
که آن خاصیت در دیگر جوانب یافته نشود لکن این معنی موجب حصول انقسام بفعل
است پس اگر این حجتها حق باشد باید که انقسامات نامتناهی بفعل حاصل باشد و
باتفاق این باطلست پس آنچه نتیجه این حجتها است باتفاق باطلست و آنچه مقصود شما
و از انقسام بقوت نه بفعل است ازین حجتها حاصل نیست پس جواب گفتن این شبهات
لازم نباید و تمامت نقض این جواب با جوابها منفصل در کتاب مفرد که درین مسئله
ساخته ایم شرح داده ایم اگر کسی را باید ما نجمه از دقایق محیط شود از کتاب مطالعه
کند و بالله التوفیق

المسئلة الثامنة والعشرون

فی حقیقة النفس

بدانکه مراد ما از لفظ نفس آن چیزیست که لفظ بروی دلیل باشد انجا
که گوید انا فعلت انا ادرکت و چون این معلوم شد گوییم عقلا را اختلاف سخت بسیار ست
در ماهیت نفس و ضبط آن مذاهب انست که گوییم الذی یشیر الیه کل واحد بقوله انا
اما ان یکون جسما او جسمانیا او لا جسما و لا جسمانیا او یکون مرکبا من هذه الا
قسام تقسیما ثنائیا او ثلاثیا پس اگر نفس جسم باشد یا این هیکل محسوس باشد یا جسمی باشد در
اندرون این هیکل اما آنچه نفس عبارتست از این هیکل مشاهد محسوس این قول اکثر
جمعی بسیار است از متکلمان و این قول ضعیف است و بر ضعف این دو برهانست برهان اول

علم

ست

قسام

است که بدیهیهٔ عقل می‌دانیم که من همان کسم که پیش ازین بده سال و بیست سال
موجود بوده ام و یقین می‌دانم که اجزای بدن من امروز غیر از اجزاست که پیش
ازین بده سال و بیست سال موجود بوده ام زیرا که می‌بینیم که آدمی گاه بیمار شود
و سخت لاغر شود و بعد از آن فربه شود و پیوسته اجزای وی متحلل می‌شود
گاه بعرق و گاه بموی و گاه بناخن و گاه بدمّلها و ریشها و پیوسته محتاج
غذا باشد و حاجت بغذا از آن جهت است تا بدل متحلل شود و چون معلوم
شد که من امسال همان کسم که پیش ازین ببیست سال بوده ام و اجزای من امسال
نه از اجزای است که پیش ازین موجود بود معلوم شد که نفس عبارت نیست
ازین هیکل **برهان دوم** آنست که هر کسی هستی خود می‌داند و هرگز
او بغیر او مشتبه نشود و بسیار باشد که غافل باشد از جملهٔ اعضاء ظاهر
و باطن خود و آنچه معلوم هست غیر آن باشد که معلوم نیست پس معلوم شد که
نفس عبارت نیست از هیکل **اما قول دوم** و آن آنست که نفس جسمی است موجود
در داخل این بدن و بدانکه این قول منشعب است باقوال بسیار **قول اول**
اختیار افلوطرخس و او می‌گوید نفس آتش است زیرا که خاصیت آتش روشنی
است و حقیقت نفس چیزیست که بواسطهٔ آن تمیز و روشنایی ادراک و قوت
حرکت اختیاری بدید می‌آید پس نفس آتش است و آنچه طبیبان می‌گویند که مدبّر
تن حرارت غریزی است این مذهب است **قول دوم** اختیار دیوجانس
است و او می‌گوید که نفس هواست زیرا که تا دام که نفس متردد است حیوة باقی

است و چون نفس منقطع شود حیوة منقطع شود پس نفس عبارتست ازین
نفس که حقیقت او جز هوا نیست و **دلیل** دیگر آنست که هوا را هیچ رنگ
نباشد و در منافذ تنگ در رود و اشکال مختلفه باسانی قبول کند این همه خا
صیتها
در نفس موجود است **قول سیم** قول ابرسلطلی است و او می‌گوید آبست
زیرا که آب سبب نشو و نماست و نفس مبدأ نشو و نماست پس باید که نفس
آب باشد و بدانکه این هر سه مذهب باطلست زیرا که حجتهای این هر سه
طایفه بر قیاسی است مرکب از دو موجبه در شکل ثانی و این قیاس منتج نباشد
لانه لا یمتنع استواء مختلفات الماهیة فی بعض الاحکام والصفات **قول**
چهارم آنست که نفس عبارتست از مجموع اخلاط اربعه بشرط آنکه هر یک بمقدار
معیّن باشد و دلیل این قول آنست که مادام که اخلاط اربعه هر یک بمقداری
مخصوص اند حیوة باقی است و هر بار که نه چنان باشد حیوة باطل می‌شود **قول**
پنجم آنست که نفس عبارتست از خون زیرا که اشرف اخلاط اربعه خونست **قول**
ششم آنست که طبایع اجسام مختلف است بماهیت زیرا که آن جسم که آتشست
لطیف است و هرگز ارض نشود و بالعکس پس نفس اجسامی است لطیف و حیوة
آن جسمها از صفت ذاتی است و چون آن اجسام بتن در آیند و در اجزای تن ساری
شوند همچنانکه سریان آتش در جسم فحم و سریان روغن در جرم کنجد و سریان آب
در گل هر گاه صار هذا الهیکل حیا بسبب المشابکة والذوبان والانحلال والتبدل
لا یتطرق الی تلک الاجسام اللطیفة الحیة وانما یتطرق الی هذا الهیکل پس مادام که

لانه لا یمتنع ان یستوی المختلفات الماهیات فی بعض الصفات

اخلاط و اعضا بحد اعتدال باشند از اجزاء مشابکه تن باشند و حیوة باقی باشد
و چون اخلاط و اعضا از اعتدال نماند از جسم مفارقت کند و آن مرکب باشد
قول هفتم آنست که نفس مزاجست و اعتدال ارکانست زیرا که چون
اخلاط و ارکان با یکدیگر آمیخته شوند اعتدالی پدید آید این نفس عبارتست
از آن اجزا در وقت اعتدال قول هشتم آنست که نفس عبارتست از آن
ارواح که در شرایین طرف ایسر قلب متولدست و بواسطهٔ شریانها بجملهٔ تن
برسد قول نهم آنست که نفس عبارتست از آن ارواح که در دماغ متمکن
شود و در شظایای اعصاب بجملهٔ تن برسد و تن را قوت حس و قوت حرکت اختیاری
دهد قول دهم آنست که اجزای این بدن بر دو قسمست یکی اجزای اصلی
دوم اجزای عارضی و تبعی اما آنچ اجزای اصلی است از اول حیوة تا آخر عمر
باقیست و هرگز نه کم شود و نه بیش و اما آنچ اجزای عارضی است و تبعی
گاه زایل می شود و گاه ناقص و حقیقت نفس آن اجزای اصلی است و اجزای
اصلی هرگز نسبت با کسی دیگر اجزای و اصل و تبع نباشد و این قول اختیار
ماست و مذهب بیشتری از متکلمان محقق و بنا بر این قول اکثر شبهات منکران
حشر و نشر دفع شود اینست تفصیل قول کسانی که گویند نفس جسم است
اما قول آن کسان که گویند نفس جسمانی است و این قول هم منشعب است باقوال
بسیار قول اول آنست که نفس عبارتست از صفت حیوة قول دوم آنست که
نفس عبارتست از شکل و تخطیط انسان قول سیم آنست که نفس عبارتست از

تناسب اخلاط و اعضا اما قول آن کسانی که می گویند نفس نه جسمست
و نه جسمانی این اختیار جملهٔ فلاسفه است و از قدماء معتزله مذهب
معمر بن عباد السلمی و مذهب بیشتری احبار زند و افضل و از متاخران اهل اسلام
قول غزالی و ابو زید دبوسی و ابو القسم الراغب و بدانک این قوم در تقریر
این مذهب وجوه بسیار گفته اند لکن اعتماد همه بر یک وجهست و آن آنست
که در وجود معلوماتی هست قسمت نا پذیر پس علم بدان معلومات باید که قسمت
نا پذیر بود پس محل آن علمها باید که قسمت نا پذیر بود و هر چه متحیز باشد
و قایم باشد متحیز آن چیز قسمت پذیر شود باشد پس باید که محل آن علمها
نه متحیز باشد و نه قایم بمتحیز اما مقدمه نخستین آنست که در وجود
معلوماتی هست که قسمت نا پذیرست و بر این دو برهانست برهان اول آنست
که ما ذات خدای تعالی می دانیم که و ذات خداوند تعالی هست شک است
که بهیچ وجه قسمت پذیر نیست و ایضا وحدت می دانیم و وحدت
قسمت پذیر نبود برهان دوم آنست که هیچ شک نیست که ما چیزی می دانیم
پس آنچ معلوم ماست یا مرکبست یا مفرد اگر مفردست پس مطلوب حاصل شد
و اگر مرکبست و مرکب از اجتماع مفردات پدید آمده باشد پس هر کجا مرکب
موجود باشد مفرد هم موجود باشد و دانستن مرکب آنگاه بود که دانستن
آن مفردات حاصل باشد پس بهمه تقدیرها معلوم شد که بعضی چیزها که مفرد
اند و از ترکیب عاری معلوم ما اند اما مقدمه دوم و آن آنست که چون معلوم

قسمت ناپذیر بود علم بدان معلوم قسمت ناپذیر بود و دلیل بر این
انست که اگر علم بچنین معلوم قسمت پذیر بود هر یک از اجزای ان علم یا علم باشد
بدان معلوم یا علم بجزوی از اجزای ان معلوم او لا یکون علما بذلك المعلوم و لا بشیء
من اجزاء ذلك المعلوم اگر هر یک از اجزای ان علم متعلق باشد بجمله ان معلوم پس
جزوی مساوی کل باشد من جمیع الوجوه و هذا محال و اگر هر یک از اجزای ان علم
متعلق باشد بجزوی از اجزای ان معلوم پس ان معلوم مرکب باشد و مفرد نباشد لکن
و اگر هر یک از اجزای ان نه متعلق بود بدان معلوم و نه متعلق بود بجزوی از اجزای
ان معلوم و ان علم عبارتست از مجموع اجزا پس لازم اید که ان علم متعلق نبود البته
بدان معلوم پس ان علم که متعلق است بمعلوم متعلق نبود بدان معلوم و هذا محال
اگر سایل گوید که چرا روا نبود که چون مجتمع شوند بسبب اجتماع ایشان صفتی نو
پدید اید و ان صفت نو علم باشد بدان معلوم جواب گوییم فعلی هذا
التقدیر علم بدان معلوم از حالت متجدده است پس اگر ان حالت قسمت پذیر بود ما
عین ان تقسیم کنم شنه در ان حالت متجدده یاد کرده ایم پس او را حالتی دیگر باز اید
و ان تسلسل انجامد و ان محالست و اگر قسمت پذیر نیست پس لازم اید که چون
معلوم نامنقسم باشد علم بروی هم نامنقسم باشد و مطلوب ما جز این نبود
اما مقدمه سیم و ان انست که چون علم قسمت پذیر نبود علم قسمت
پذیر نبود و برهان انست که هرچه قسمت پذیر بود در وی دو نیمه فرض
کرده شود پس چون عرضی در وی حلول کند از سه حالت بیرون نبود یا هیچ

ازان عرض در هیچ دو نیمه نبود یا بتمامت در هر دو نیمه بود یا پاره‌ای ازان عرض
در این نیمه بود و پاره‌ای دیگر ازان عرض در ان نیمه بود اگر هیچ ازان عرض
در هیچ دو نیمه نبود پس لازم عرض بدان محل قایم نبود زیرا که ان محل عبارتست از مجموع
ان دو نیمه و اگر ان عرض بتمامت در هر دو نیمه بود پس هر یک عرض بهر دو محل
قایم بود و اگر نیمه‌ای ازان عرض بنیمه دیگر محل قایم بود و نیمه دوم ازان عرض
بنیمه دوم ازان محل قایم بود پس لازم اید که عرض منقسم بود و ما درست
کردیم که این علم قسمت پذیر نیست و چون این هر سه قسم باطل شد پیدا شد که
هر جا که علم قسمت پذیر نبود محل ان علم هم قسمت پذیر نبود اما مقدمه چهارم
و ان انست که هرچه متحیز باشد یا قایم بمتحیز باشد قسمت پذیر بود ان انست
که ما در مسئله پیشین جوهر فرد باطل کرده ایم و بدلیل درست کرده ایم که هرچه
متحیز باشد قسمت پذیر بود الی غیر النهایة و در مقدمه پیشین درست کردیم
که هرچه عرض بود قایم بمحل منقسم اولا بل منقسم باشد الی غیر النهایة و چون
نفس را محل از علمهای نامنقسم است باید که نفس ما نه متحیز بود و نه قایم
بمتحیز و اینست مطلوب ما و بدانک این حجت در دو مقدمه نزاع است
یکی انکه لا نسلم که ان کل ما حل المنقسم منقسم و الدلیل علیه وجوه ٥
احدها ان النقطة موجود مشار الیه غیر منقسم فهو ان کان جوهرا فقد
ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم و ان کان عرضا فمحله ان لم یکن منقسما فقد
ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم و ان کان منقسما فقد بطل قولکم ان الحال فی المنقسم

منقسم وثانيها ان الوحدة عرض ومميزة للاشيا مباعدة عن
الكثرة ثم انها قايمة بالجسم فانها ان لم تكن قايمة بالجسم والكثرة حاصلة
فيه فتلك الكثرة ان كانت متناهية فقد ثبت الجوهر الفرد وبطل دليلكم و
ان كانت غير متناهية لزم اشتمال الجسم المتناهي المقدار على اجزاء غير متناهية
بالفعل وذلك محال وثالثها ان الاضافات كالابوة والبنوة قايمة بالاجسام
ويمتنع ان يقال قام بنصف الاب نصف الابوة وبثلثه ثلث الابوة ورابعها
ان الوجود صفة قايمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود
وبثلثه ثلث الوجود واذا جاز ان يكون نصف الوجود وجودًا او ثلث الوجود
وجودًا فلم لا يجوز ان يكون نصف العلم علما او ثلث العلم علما واما مقدمه
دوم انست كه مدار اين حجت بر انست كه هر چه متحيز است منقسم است
وما در مسئله پيشين درست كرده ايم اثبات جوهر فرد دانستن سخن محصل درين
مسئله وبالله التوفيق

المسئلة التاسعة والعشرون

في اثبات الخلا داخل العالم مراد ما از خلا انست كه دو جسم باشند چنانكه مماس
يكديگر نباشند ودر ميانه ايشان جسمى ديگر نباشد كه مماس ايشان باشد و
اكثر فلاسفه انرا منكرند مگر ابو البركات بغدادى كه او مثبت خلاست و
بدانكه حاصل سخن در اثبات خلا دو حجت است حجت نخستين انست
كه چون جسمى از جايى بجاى ديگر انتقال كند از مكان منتقل اليه قبل انتقال
هذا الجسم يا خالى بوده است يا مملو بوده است اگر خالى بوده است پس خلا

درست شد واگر مملو بوده است اين ساعت كه اين جسم بوى انتقال كرد ان
جسم كه پيش ازان انجا بود هم انجا ماند يا بيرون امد اگر هم انجا ماند پس
تداخل اجسام بود واين محالست واگر ان جسم بيرون امد ناگزير درين حال
كه اين جسم بجايگاه ان جسم رفت ان جسم ازان جايگاه بجايگاه اين جسم در امد
ناگزير ان جسم بجايگاه ديگر رفت اما قسم اول باطلست زيرا كه حركت
اين جسم موقوف بر فراغ ان مكان منتقل اليه بود وفراغ ان مكان موقوف
بود بر انتقال جسم ازان مكان وانتقال ان جسم ازان مكان موقوف بود بر فراغ
اين مكان وفراغ اين مكان موقوف بر حركت اين جسم ازين مكان پس دور لازم
ايد ودور محالست اما قسم دوم هم باطلست زيرا كه سخن در انجا ان
مكان سيم فارغست يا مملو چون سخن باشد در مكان دوم واين مودى باشد
بانكه چون پشه بجنبد جمله عالم بحركت در ايد واين باطلست وايضا
چون جمله عالم بجنبد پس جمله عالم گاه پيش مى شود وگاه پس مى ايد پس حصول
خلا در خارج عالم لازم ايد ونزديك خصم اين محالست پس درست شد كه نفى
خلا مودى است بدين اقسام باطله پس بايد كه نفى خلا محال باشد اگر سايل
گويد پس بر همين تقدير لازم ايد كه چون ماهى در زير بحر اعظم بجنبد بايد كه
جمله دريا بجنبد يا لازم ايد كه در ميان اب خلا بود واين بعيدست زيرا كه اب
جرمى ثقيل سيال است چون موضعى خالى باشد وهيچ مانع نبود لابد در شود
پس خلا ممتنع بود جواب گوييم اثبات خلا در داخل دريا مذهب ماست

اغ

ل

وجون مذهب ما اثبات فاعل مختارست هیچ عجب نبود که اجزای آب را از سیلان
منع کند لکن اگر سایلی گوید مرا رسد که گوییم چون این روا است چرا روا نبود که چون
جسم از مکانی بمکانی دیگر انتقال کند فاعل مختار از اجزاء هوا که در مکان منتقل
الیه بود اعدام کند و در مکان منتقل عنه در حال اجزای هوا بیافریند و چون
این احتمال وارد ظاهر شد دلیل ساقط باشد **حجت دوم** در اثبات
خلا آنست که دو سطح مستوی که موجود فرض توانیم کردن وانطباق هر یک بر آن
دوم فرض توانیم کردن بکلیت پس ارتفاع یکی از آن دوم دفعة واحدة فرض
توانیم کردن و هر بار که این ارتفاع دفعة واحدة فرض کرده شود خلا لازم آید
اما مقدمه نخستین وان آنست که ما دو سطح مستوی فرض توانیم کردن
برهان آن آنست که اگر مستوی نباشد یا از عدم استوا بسبب ارتفاع
وانخفاضی باشد در اجزای سطح یا بسبب حصول مسام در اجزای وی اما
ارتفاع وانخفاض لابد بود که بسطحهای کوچک برسد که در وی هیچ ارتفاع وانخفاض
نبود والا لازم آید که در وی ارتفاع نامتناهی بود و از آن لازم آید که در وی
اجزای نامتناهی بفعل حاصل باشد و این محالست اما حصول مسام در
اجزای آن سطح اگر باشد لابد بود که میان هر دو فرجه سطح مستوی موجود
باشد والا لازم آید که آن سطح مرکب باشد از نقطهاء متباینه و این محالست
واما مقدمه دوم وان آنست که تماس این چنین دو سطح بکلیت فرض توانیم کردن
هم ظاهرست زیرا که چون تماس بعضی اجزای سطح ممکن است تماس باقی هم ممکن باشد

لان الکل متساویة فی الماهیة فما جاز علی البعض جاز علی الباقی واما مقدمه سیم
وان آنست که ارتفاع هر یک از این دو سطح از آن دیگر دفعة ممکن است وبرهان
این آنست که اگر چون یک جانب سطح مرتفع شود آن جزو که بوی متصل بود مرتفع
شود تفکک اجزا لازم آید و این محالست واما مقدمه چهارم وان آنست که چون
این فرضها واقع شود خلا لازم آید وبرهان آن آنست که اگر در آن میان
جسم حاصل شود یا گوییم که آن جسم در آن میان بوده است یا گوییم از بیرون بدان میان
در رفت روا نبود که در آن میان جسمی بوده باشد زیرا که ما فرض کرده بودیم که آن
هر دو سطح مماس یکدیگر بودند بکلیت و هر گاه که چنین باشد در میان آن سطح
هیچ جسم موجود نبوده باشد واگر گوییم که جسمی از بیرون بدان میان در رفت یا از
مسام اعلی و اسفل در آمد یا از اطراف وجوانب روا نبود که آن مسام در این زیرا که
ما فرض عدم این مسام کرده ایم واگر از جوانب در آمد لابد باشد که آن جسمها نخست
بکنارها گذر کنند آنگاه بمیانه برسند پس در آن وقت که در کنارها باشند در میانه
نباشند پس در آن وقت میانه خالی بود پس خلا حاصل شد و بدانک این
حجت را دفع کردن بر اصول فلاسفه ممکن نیست لکن بر اصول متکلمان سوالی
هست وان آنست که چرا روا نباشد که در وقت ارتفاع یک سطح از آن
دوم فاعل مختار در آن میان جسمی بیافریند و بدین تقدیر خلا واقع نشود **اما**
شبهات نافیان خلا سه است **شبهت** نخستین اگر خلا فرض
کرده شود آن خلا قابل زیادت ونقصان وتقدیر باشد و هر چه چنین باشد مقدار

بود و هر چه چنین باشد ملا بود لما مقدمهٔ نخستین وان انست که اگر خلا فرض
کرده شود قابل زیادت و نقصان و تقدیر باشد برهان این انست که
اندرون خلا که در میان دو کناره طاس است کمتر است از ان خلا که در میان شهرها است
و ان خلا کمتر است از ان خلا که در میان آسمان و زمین است پس معلوم شد که خلا
قابل زیادت و نقصان و تقدیر است واما مقدمهٔ دوم انست که هر چه چنین
باشد مقدار بود و برهان این انست که عدم محض و نفی صرف را نتوان
گفتن که بیشتر است یا کمتر زیرا که بیشتر ان باشد که هم چند کمتر در وی یافته شود
و زیادت و این معنی در عدم محض معقول نبود و ایضا عدم محض را بیمودن
محال است و این خلا را توان پیمودن زیرا که توان گفتن که میان دو کنارهٔ طاس یک
گز است و میان دو دیوار خانه پنجاه گز است و میان دو شهر چندین فرسنگ است
و چون پیمودن عدم محال است و پیمودن خلا حق است معلوم شد که از خلا عدم
نیست بل که او موجود است و او را مقداری حاصل است واما مقدمهٔ سیم وان
انست که چون موجود است و مقدار است او جسم است زیرا که مقدار یا نفس جسم
است یا صفتی است قایم بجسم و علی التقدیرین چون مقدار حاصل باشد جسم حاصل
بود پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود از خلا ملا باشد و این محال است
پس خلا فرض کردن محال باشد شبهت دوم اگر خلا فرض کرده شود حرکت
در وی یا فی زمان باشد یا لا فی زمان باشد و این هر دو قسم محال است پس فرض خلا
محال باشد اما بیان انچه در وی حرکت کردن محال باشد که فی زمان باشد

انست که هر چند ملا رقیق تر حرکت در وی سریع تر بود و چون چنین باشد باید که
حرکت کردن در خلا در غایت سرعت باشد زیرا که در خلا هیچ معاوقت نیست و چون
چنین است گوییم ما صد گز مسافت فرض کنیم برا از ا ب و تقدیر کنیم که گذشتن از اول
این مسافت تا اخر او به ده ساعت ممکن باشد و همین مسافت را خالی فرض کنیم و تقدیر
کنیم که گذشتن از اول این مسافت تا اخر او بیک ساعت ممکن باشد پس ملا دیگر فرض کنیم چنا[نکه]
غلظ او عشر غلظ ا ب باشد و ما درست کردیم که هر چند غلظ کمتر حرکت سریع تر و زمان
حرکت کمتر پس لازم اید که زمان حرکت در ین ملا عشر زمان حرکت در ا ب باشد پس زمان حرکت
درین ملا یک ساعت باشد و زمان حرکت درین خلا هم یک ساعت بود پس زمان حرکت در ملا
و در خلا برابر باشد و این محال است زیرا که در ملا عایق حاصل است و در خلا هیچ عایق حا[صل]
نیست و حرکت با عایق ممکن نبود که مساوی حرکت بی عایق باشد پس معلوم شد که
اگر حرکت در خلا واقع شود در زمان این محال لازم اید واما انچه حرکت در خلا واقع
شود لا فی زمان این هم محال است زیرا که حرکت بر مسافت باشد و مسافت منقسم است
پس رسیدن بنیمهٔ نخستین از مسافت متقدم باشد بر رسیدن بنیمهٔ دوم از مسافت
و چون بعضی بر بعضی متقدم بود لا بد زمان حاصل باشد پس معلوم شد که اگر خلا فر[ض]
کرده شود حرکت در وی لا فی زمان محال است و فی زمان هم محال است پس باید که فرض خلا محال
باشد شبهت سیم اگر خلا فرض کرده شود اجزای وی باید که متشابه
باشد که اگر بعضی بخلاف بعضی باشد پس هر یکی را صفتی و خاصیتی باشد که از برای ان
صفت مخالف دیگری باشد و هر کرا صفتی باشد و خاصیتی باشد او موجود بود پس

که

نک

صل

ض

اگر در اجزای خلا اختلاف حاصل باشد خلا موجود باشد معدوم نبود پس پیدا شد که
اگر خلا فرض کرده شود از اجزا که در وی فرض کرده شود متساوی باشند و اگر متساوی
باشند باید که جسم در وی نه ساکن شود و نه متحرک اما اینکه در وی ساکن نشود
است که سکون جسم در وی علی التعیین آنگاه معقول بود که آن حیز را خاصیتی باشد
که دیگر حیزها را نبود و الا ترجیح ممکن بی مرجح بود و این محالست و اما اینکه حرکت
نکند است که حرکت کردن است که حیزی مطلوب بود و دوم حیز متروک ایس چون
همه برابر باشند تخصیص یکی بهرب و دوم بطلب ترجیح ممکن باشد بی مرجح و آن
محالست پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود باید که جسم در وی نه ساکن باشد
و نه متحرک لکن این ببدیههٔ عقل محالست پس فرض خلا باید که هم محال باشد اگر سایل
گوید چرا روا نبود که فاعل مختار بحکم اختیار خود تخصیص این جسم کند بحیزی که معین لا
لعلة جواب اگر آن حیز با حیزهای دیگر برابر باشد من کل الوجوه پس تخصیص
کردن بدان حیز علی التعیین ترجیح ممکن باشد لا لعلة و آن محالست و اگر روا نبود پس
اختلاف بباید آید و آن اختلاف یا در عوارض باشد یا در لوازم اگر در عوارض بود سخن
در اختصاص هر یک از آن حیزها بدان صفت عارض باز آید و اگر بلوازم بود اختلاف
لوازم کاشف باشد از اختلاف ماهیات پس لازم آید که احیا مخالف یکدیگر باشند
بماهیت پس موجود باشند پس ملا باشد پس لازم آید که خلا ملا شود و اینست
تقریر شبهتهای منکران خلا جواب از شبهت نخستین است که لا نسلم که خلا قابل تقدیر
و مساحت است بلی اگر در آن خلا حاصل شود قابل تقدیر و مساحت است یعنی الذی

یمکن حصوله بین طرفی الطاس اقل مما یمکن حصوله بین الجدارین پس تحقیق قابل تقدیر و مساحت
آن جسمهاست که در خلا فرض کرده می شود اما نفس خلا لا نسلم که قابل تقدیر و مساحت
است وجواب از شبهت دوم است که حرکت من حیث انه حرکة مستحق
قدری معین باشد از زمان و بسبب ما فی المسافة من المعاوقة مستحق قدری دیگر باشد
از زمان پس آن حرکت که در صد گز از خلا واقع شود چون در یک ساعت بود آن حرکت که در
ملا واقع شود که غلظ او عشر غلظ آب بود در ساعتی و عشر ساعتی واقع شود اما
ساعت از برای اصل حرکت و اما عشر ساعت از برای عشر غلظ آب پس معلوم شد که
این سخن مغالطهٔ رکیک است وجواب از شبهت سیم است که بیان این سخن بنفی
قادر مختار باز می گردد و ما در مسئله حدوث اجسام الخ تعلق بجواب این سخن داشت
تقریر کرده ایم والله اعلم

المسئلة الثلثون

فی المعاد بدانک پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم تقدیم چهار مقدمه واجب
است مقدمهٔ اول است که ما در مسئله اثبات نفس بیان کردیم که آنکس که گوید که نفس جسم است
می گوید که اجزای بدن انسان بر دو قسم است یکی اجزای اصلی و آن اجزاست که از اول حدوث
حیوة تا آخر عمر باقی است و هیچ زیادت و نقصان را بدان راه نبود و قسم دوم آن
اجزاست که بسبب فربهی و لاغری و بیماری و تندرستی گاه زاید می شود و گاه ناقص می
شود و چون این معلوم شد گوییم در دنیا امر و نهی و مدح و ذم و ترغیب و ترهیب متوجه
برای آن اجزای اصلی است و در قیامت حشر و نشر و ثواب و عقاب و مطالبت و مواخذت
با آن اجزا خواهد بود نه اما از اجزای زاید فاضله که گاه ناقص می شود و گاه

زایل می شود بوی هیچ اعتبار نیست نه در تکلیف که در دنیا حاصلست و نه در حشر که در
آخرت موعود است و هر کس که در مسئلهٔ اثبات معاد جسمانی شروع کند باید که این اصل
را محکم کرده باشد تا از شبهات منکران معاد جسمانی جواب تواند داد مقدمه دوم
آنست که عقلا را خلافست که چون چیزی معدوم شود اعادت عین او بعد العدم جایز
هست یا نه جملهٔ فلاسفه می گویند محالست و ابو الحسین البصری و ناصر مذهب او محمود
خوارزمی از معتزله این قول اختیار کرده اند اما جملهٔ مشایخ معتزله اعادت
معدوم روا دارند و ایشان این مسئله بنا بر مذهب خود نهند که معدوم شیء است و معدوم
شدن چیزی عبارتست از آنکه صفت وجود از ذات زایل شود اما ذات علی التعین
بعد العدم باقی باشد پس بنا برین اصل گفتند که اعادت معدوم روا باشد و اما
اصحاب ما منکر معدوم شیء باشند و گویند چون چیزی معدوم شود نه از وی وجود
ماند و نه ذات و نه عین بلکه نفی محض و نیست صرف شود و با این همه می گویند که اعادت
عین او معدوم روا باشد پس جواز اعادت معدوم برین وجه مذهب هیچ طایفه از طوایف
فلسفی و اسلامی نیست مگر مذهب ما و اصحاب ما ودلیل ما بر جواز اعادت معدوم
آنست که گوییم این چیز که معدوم شد بعد از عدم جایز الوجود لذاته است و صفت
قادریت خدای تعالی همچنانکه بوده است باقی است پس باید که اعادت او معدوم جایز
باشد ودلیل بر آنکه این معدوم شد بعد العدم جایز الوجود است آنست که جواز
وجود یا از لوازم ماهیت اوست یا از لوازم ماهیت او نیست اگر از لوازم ماهیت
اوست پس هر جا که باید که آن جواز حاصل باشد و اگر از لوازم او نیست پس او جواز بر وی

جایز باشد پس او جواز را جوازی دوم باید و آن مودی باشد بتسلسل و آن محالست
پس درست شد که معدوم بعد از عدم جایز الوجود است اما آنچه صفت
قدرت باقی است ظاهرست و از هر دو مقدمه جواز اعادت معدوم لازم آید اگر
سایل گوید آنچه گفتی که جواز لازم ماهیت اوست پس مادام که ماهیت بود باید
که جواز حاصل بود و این سخن سخت متین است لکن این سخن آنگاه راست آید که ماهیت او
بعد العدم باقی باشد و این سخن بر مذهب آنکس راست آید که معدوم شیء گوید و چون شما
این اصل را منکر شدید این دلیل را چگونه تقریر توانید کردن جواب گوییم تا ماندن
ذات مانع از نیست که بر وی حکم کرده شود که او ممتنع است یا جایز است و دل علیه
وجوه احدها انا نحکم بان هذا المحدث کان جائز الحدوث قبل ان حدث والحادث لیس
هو الذات علی قول من یقول بان المعدوم شیء بل الحادث هو الوجود والوجود ما کان حاصلا
قبل الحدوث ثم انا نحکم علیه بانه کان یجوز ان یحصل قبل ذلک فعلمنا ان کونه عدما محضا لا
ینافی الحکم علیه بالجواز وثانیها ان الخصم یحکم علی هذا الذی عدم و فنی بالکلیة بانه
ممتنع عوده والمحکوم علیه بامتناع العود لیس الا ذلک الشخص الذی فنی فعلمنا ان فناه
و عدمه لا یمنع صحة الحکم علیه بانه جایز او لیس بجایز وثالثها ان هذا الذی فنی فهو
بعد فناه اما ان یجوز الحکم علیه بشیء من الاحکام او لا یجوز الحکم علیه فان جاز الحکم علیه فقد
سقط السوال وان امتنع الحکم علیه کان ذلک متناقضا لان امتناع الحکم علیه حکم علیه بالا
فثبت ان القول بانه یمتنع الحکم علیه یوجب کونه محکوما علیه وما ادی نفیه الی ثبوته کان
باطلا فبطل القول بان ما عدم و فنی امتنع الحکم علیه ورابعها انا نحکم علی شریک الله تعالی

متناع

بانه ممتنع وعلی جمع الضدین بانه ممتنع والمحکوم علیه نهذا الامتناع هو شریک
الله والجمع بین الضدین ثم هذه الماهیات لیس لها تحقق اصلا والبتة باتفاق
العقلاء فعلمنا ان الحکم علی الشیٔ لا یستدعی کون المحکوم علیه ثبوتیا وخامسها
انا نحکم بان الوجود والعدم لا یجتمعان وهذا الحکم علی مسمی العدم بانه ینافی الوجود و
یعانده فالمحکوم علیه نهذه المعانده والمنافاة هو مسمی العدم ومسمی العدم ممتنع
ان یکون له تحقق لانه نقیض التحقق والعین والنقر واحد النقیضین لا یکون عین
الثانی اما شبهات منکران اعادت معدوم سه است شبهت
نخستین انست که حکم کردن بجواز اعادت چیزی که موقوف باشد در عقل بر آنک تعین
آن چیز وهویت او باقی بود زیراک جواز اعادت او فرع آن باشد که او او بود وبعد
العدم نه عین ماند ونه ذات ونه تعین پس حکم کردن بروی بجواز اعادت محال باشد
شبهت دوم انست که اگر اعادت معدوم روا بود پس اعادت آن وقت اول را
که نخست او را در وی آفرید هم روا باشد پس هم برین تقدیر اعادت او در عین وقت
اول بوده باشد پس اعادت عین ابتدا شود واین محالست پس معلوم شد که اعادت
معدوم مودی باشد بمحال پس اعادت معدوم محال باشد شبهت سیم چون فرض
کنیم که جوهری معدوم شد پس حق تعالی آن جوهر باز آفریند وجوهری دیگر بیافریند
پس نسبت این هر دو جوهر با آن جوهر پیشین که معدوم شد یکی است پس آنچ یکی
عین انست که او پیش معدوم شد اولیتر نبود از آنکه خود این دوم عین آن پیشین
باشد پس باید که تا این هر دو عین آن باشد تا هیچ دو عین آن نباشد ومحالست که هر دو

عین آن باشد زیراک دو عین یکی نباشد پس بماند که هیچ دو عین آن پیشین نبود پس
معلوم شد که اعادت معدوم محالست جواب از شبهت نخستین انست که حاصل
سخن اینست که حکم کردن بجواز یا بامتناع چیزی موقوفست بر حصول تعین آن چیز
فی نفسه وما این سخن را منقوض کردیم بوجوه جواب از شبهت دوم انست که
حدوث موقوف وقت نیست والا آن وقت هم حادث است پس حدوث او باید که در
وقتی دیگر باشد واین بتسلسل انجامد واین محالست بل که مبدا آن باشد که وجود او
بیکبار حاصل شده باشد ومعاد آن بود که بار دوم باشد وجواب از شبهت سیم انست
که هیچ شک نیست که اگرچه متماثلان در ماهیت برابر باشند لکن در تعین برابر نباشند
پس چون آن جوهر باز آفرینند ومثل او بیافرینند عین از مثل متمیز شود بدان تعین حاصل پس
آنچ گفت که لیس کون احد الجوهرین عین ما عدم اولا اولی من کون الثانی عین ذلک باطل شد
وبالله التوفیق مقدمه سیم انست که مذهب ما انست که هر چه جز خدایست عدم
بر همه روا است وفلاسفه می گویند چنانکه ادمی اگرچه ازلی نیست بر مذهب ارسطاطالیس
لکن ابدی است وقابل عدم نیست ومی گویند اجسام قابل عدم نیستند وهیولی قابل
عدم نیست ودلیل ما بر آنک هر چه جز خدا است محدث است وهر چه محدث بود هم
قابل وجود بود وهم قابل عدم زیراک هر چه محدث بود پیش از وجود معدوم بوده باشد
واگر ماهیت او قابل عدم نبودی این محال بودی وبعد از آن عدم موجود شده است
واگر قابل وجود نبودی این سخن محال بودی پس معلوم شد که ماهیت هر چه جز خدا
هم قابل وجودست وهم قابل عدم ودرست کردیم در مقدمه دوم این مسئله که این
حدوث عالم درست کرده ایم که هر چ جز خدایست صح

حاشیه ان حدوث الشیٔ غیر مشروط بالوقت والا لکان ذلک الوقت حادثا فلزم افتقاره الی وقت اخر ولزم التسلسل بل الحدوث المستلزم لکونه مسبوقا بالعدم البته والحدوث المعاد هو ان یکون مسبوقا بحدوث اخر وعلی هذا التقدیر نزول السوال صح

شد

یست

ونزعلم ... است انست که مادر مسئله

قابلیت لازم ماهیتاست و هرچه لازم ماهیت باشد هرگز زایل نشود پس معلوم
شد که هرچه جز خدایست عدم بر همه علی الاطلاق رواست اما شبهات
فلاسفه چهار است شبهت نخستین می گویند نیست شدن محالست زیرا اگر قابل
عدم بود از قابلیت عدم یا صفت وی بود یا صفت غیر وی روا نبود که قابلیت
عدم صفت وی بود زیرا که هرچه قابل چیزی بود قابل با مقبول شدن روا باشد و عدم
چیزی با وجود آن چیز جمع شدن محال باشد پس معلوم شد که اگر عدم بر وی روا بود
قابلیت عدم او بوی قایم نبود بلکه بغیر او قایم بود پس اگر آن غیر قابل عدم بود او را
بغیری دیگر حاجت افتد و این بتسلسل انجامد و آن محالست پس باید که بچیزی برسد
که آن چیز قابل عدم نبود پس درست شد که جازما چیزی است که قابل عدم نیست
اگر سایل گوید پس بعضی از حجت لازم آید که هیچ چیز از صور و اعراض قابل عدم نبود لکن
این برخلاف مشاهده است جواب گوییم صور و اعراض قایم باشند بماده لاجرم
امکان حدوث و امکان عدم ایشان حاصل باشد در ماده اما ما درست کردیم که جان
است مجرد از ماده نه جسمست و نه جسمانی و چون او را ماده نبود معقول نبود که امکان
فنای او قایم باشد بوی پس فرق ظاهر شد شبهت دوم آنست که زمان قابل
انقطاع و انتها نیست پس باید که حرکت قابل انتها و فنا نبود اما مقدمه نخستین
که زمان قابل انقطاع نیست دلیل بر این آنست که هرچه فانی شود عدم او بعد از
وجود او بود پس اگر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و این بعدیت نفس
عدم نیست لان العدم بعد کالعدم قبل ولیس البعد قبل پس این بعدیت امری وجودی است

حادث شده و چون آن زایل شود بعدیت دیگر حاصل شود و این موجب آن باشد که
بعد از عدم زمانی امور چند متجدد شود هر یک پیش از دیگری و این خود عین وجود
زمانست پس معلوم شد که از فرض عدم زمان عین وجود زمان لازم آید و این محالست
پس فرض عدم زمان محال بود و اما مقدمه دوم و آن آنست که چون زمان دایم
باشد حرکت دایم باشد و دلیل او آنست که معنی زمان چیزیست که او منقسم
باشد باجزا چنانک بعضی متقدم باشد و بعضی متاخر و این آنگاه معقول باشد که
چیزی منقضی شود و چیزی حادث شود و مراد ما از حرکت بیش از این نیست ٥
اما مقدمه سیم آنست که چون زمان و حرکت دایم باشد ناچار باید که دایم با
و حجت این سخن ظاهرست زیرا که این چیزها که محدث شود پیش از حدوث
ممکن الوجود بوده باشند و امکان حدوث ایشانرا محلی باید چنانک معلوم شده است
و اگر آن محل محدث بود او را ماده دیگر باید پس معلوم شد که هم زمان و هم حرکت و هم
ذات همه ابدی و واجب البقا اند شبهت سیم آنست که جهات مشار الیه است
حسی و هر چه چنین باشد موجود باشد پس جهت موجودی است مشار الیه و او محدد را
و او را محددی باید جسمانی و باید که محدد از محدد بر سبیل محیط و مرکز باشد و این
مقدمات در کتابهای مطول تقریر کرده ایم و چون این درست شد آن محدد قابل حرکت
مستقیمه نباشد زیرا که هر چیز که حرکت مستقیمه کند از حالی بحالی دیگر انتقال کرده
باشد پس جهت منتقل عنه و جهت منتقل الیه پیش از آن جسم موجود بوده باشد پس آن
جسم محدد احیان نباشد و ما سخن در احیان فرض کرده ایم پس معلوم شد که محدد جهات

قابل حرکت مستقیمه نباشد پس قابل خرق والتیام وانفطار نباشد شبهت
چهارم انست که عدم اجسام یا باعدام معدم بود یا بطریان ضد یا بانتفاء
شرط و این هرسه قسم محالست اما اعدام معدم زیراک قدرت صفتی است
موثره و عدم نفی محض است و نفی محض اثر نباشد و اما طریان ضد زیراک
مضاده من الجانبین باشد فلیس عدم الباقی لوجود الطاری اولی من اندفاع
الطاری لوجود الباقی و اما انتفاء شرط زیراک آن شرط یا باقی باشد و حینئذ
یکون الکلام فی کیفیة اعدامه کالکلام فی اعدام الجسم فیفضی اما الی التسلسل
او الدور و یا باقی نبود و این محالست زیراک موجود باقی محال باشد که مشروط
بود بموجود غیر باقی و در تمامت تقریر این شبهت بدان وجوه که در مسئله بقا
تقریر کرده ایم استعانت باید کردن اینست تمامت شبهات فلاسفه جواب
از شبهت نخستین انست که حاصل سخن انست که بیک کلمه باز می کردد و آن
انست که امکان صفتی است وجودی پس او را محلی موجود باید و ما جواب
این تمامت در مسئله حدوث اجسام تقریر کرده ایم وجواب از شبهت دوم
انست که شما می کویید که اکر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و
این بعدیت بزمان باشد و ما می کوییم لانسلم که این بعدیت بزمان باشد زیراک بعدیت
زمان حاضر از زمان ماضی اکر بزمانست پس جایز روا نبود که بعدیت عدم زمان
از وجود زمان نه بزمان باشد و برین تقدیر شبهت ساقط شد وجواب
از شبهت سیم انست که بنا این شبهت بر آن مقدمه است که محدد جهات محیط و

مرکز باشد و در صحت این مقدمه بحث بسیارست پس اکر این مسلم داریم کوییم
این مقدمه منتج انست که محدد قابل حرکت مستقیم نبود لکن منتج آن نیست که
محدد قابل عدم نبود و ما درین مقام جز دعوی قبول عدم نکرده ایم وجواب
از شبهت چهارم انست که این شبهت معارض است بعدم صور و اعراض زیراک
هیچ شک نیست که صور و اعراض معدوم می شوند پس عدم ایشان یا واجب لذاته
بود یا ممکن لذاته اکر واجب لذاته بود پس باید که البته موجود نشوند و اکر ممکن
لذاته بود پس آن تقسیم که شما کفتند اینجا در وی باز آید که از عدم یا باعدام معدم
بود یا بطریان ضد یا بانتفاء شرط اینست جواب از شبهات فلاسفه و بالله التوفیق
مقدمه چهارم انست که اجرام افلاک مع بقاء ذواتها قابل تفرق و تمزق و خرق
والتیام اند و فلاسفه این را منکرند و ما را بر صحت مذهب خویش دو برهانست
برهان اول انست که اجسام همه از راه جسمیت برابر باشند و چون چنین
باشند هرچه بر یکی روا باشد بر همه روا بود و چون تفرق و تمزق بر بعضی اجسام
رواست باید که بر همه روا باشد اما این دو مقدمه یکی انست که اجسام
که در ماهیت متساوی اند و دوم آنکه چون چنین باشند هرچه بر یکی روا بود بر دیکر
هم روا بود بیان این هردو مقدمه در مسئله اثبات صانع کفته شده است
و با آنکه اکر چه ما را درین هردو مقدمه اشکالاتست اما جمله فلاسفه این هردو
مقدمه مسلم داشته اند و در وی بسیار مسایل تفریع کرده اند و چون چنین باشد
این دلیل بر ایشان لازم باشد برهان دوم انست که اجسام افلاک یا بسایط

باشند یا مرکب باشند لکن مرکب هر آینه از بسایط مرکب شده باشد پس بر
همه تقدیرات از اثبات بسایط گزیر نیست و چون این درست شد گوییم هر آینه
آن بسیط که بیک جانب ملاقی جسمی باشد جانب دوم از آن بسیط مساوی
جانب اول باشد از وی والا آن بسیط باید که بسیط نبود پس هم چنانک آن
بسیط بیک جانب ملاقی آن جسم اول بود باید که روا باشد که بجانب دوم ملاقی
آن جسم دوم باشد و هرگاه که چنین باشد حرکت بر آن چیز ممکن باشد و چون
حرکت ممکن باشد تفرق و تمزق ممکن باشد **شبهت** فلاسفه آنست که
حکایت کردیم در مقدمهٔ پیشین که تفرق و تمزق حرکات مستقیمه بود و
حرکات مستقیمه بر افلاک جایز نیست و مراد بدین مقام سخت شگفتی آید از اکابر
فلاسفه زیرا که این حجت اگر درست شود جز در فلک محیط نبود اما در دیگر افلاک
البته رونده نیست پس چگونه روا باشد از مردم عاقل که بنی بر دلیلی که جز در
یک فلک رونده نبود حکم کند بر جمله افلاک و کواکب بدانچ هیچ از ایشان قابل خرق
والتیام نیستند و بدانک علماء شریعت گفته اند که هر چند عناصر و افلاک و کواکب
متغیر شوند و خراب گردند لکن عرش خراب نگردد و برین تقدیر از عهدهٔ شبهت
فلاسفه بیرون آمده باشیم وانچ در قرآن آمده است از خراب شدن افلاک و انتثار
کواکب همه را تصدیق کرده باشیم **مقدمهٔ پنجم** آنست که چون درست شد
که هر چه جز خداوند تعالی است همه قابل عدم اند خلافست میان علماء دین
تا این جایز واقع خواهد شد یا نه و معلومست که هر چه بحث باشد از آنکه واقع

شود یا نه رجوع در این باب با عقل نتوان کردن بلکه تمسک بسمع باید کردن و
اخبار احاد مفید علم نبود و این مطلوب مطلوبی علمی است پس رجوع درین باب
جز با ظاهر قرآن نتوان کردن ۵ بسیاری از علماء اصول گفته اند که حق تعالی
همه ممکنات را نیست کند بار دیگر باز آفریند و قومی از علماء اصول گفته
اند که معدوم نکند لکن جمله عالم را خراب کند و ترکیب جواهر زایل کند و بعد از
بار دیگر ترکیب باز آفریند و این قول از معتزله اختیار ابو الحسین بصری و محمود
خوارزمیست و از اصحاب ما اختیار امام الحرمین است **و قول سیم** درین مسئله آ
که دنیا خراب کند و آسمانها خراب کند لکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی خراب
نکند **قول چهارم** آنست که این همه اقسام جایزست و ما در قرآن دلیل قطعی بر
تعیین یکی ازین قولها نیافتیم پس ما را در تعیین توقف باید کردن اما آن قوم
که قطع کردند بدانچ همه را نیست کند بچهار آیت از قرآن تمسک کردند **حجت
نخستین** آنست که خداوند تعالی فرمود که کل شیء هالک الا وجهه و لفظ کل شیء
لفظی عامست متناول جملهٔ اشیا آنگاه ذات خود را ازین حکم استثنا فرمود پس
معلوم شد که هر چیز جز خداوند است تعالی و تقدس هلاک شود ۵ پس از قوم که
گفتند که همه ممکنات را نیست کرداند گفتند که هلاک شدن چیزی نامانده از چیز
باشد چنانک خداوند فرمود از امر و هلاک یعنی اگر از مرد نماند پس اگر متفرق شود
لکن ذوات مانده باشد پس صفات هلاک شده باشد لکن ذوات هلاک نشده باشد
بلکه باقی باشد همچنانک بود پیش ازین پس لفظ عام کل شیء هالک الا وجهه مخصوص

ن

نست

تعالی

شود و این خلاف اصل است پس باید که همچنانکه صفات نماند ذوات هم نماند
وان قوم که گفتند الهلاک خروج الشیء عن کونه منتفعًا به فاذا تفرقت خرجت
عن کونها منتفعًا بها فصح بهذا العذر اطلاق اسم الهلاک علیها **حجت دوم**
انست که فرمود و هو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده و لفظ خلق متناول جمله
مخلوقاتست باتفاق و ضمیر در لفظ یعیده عاید با لفظ خلق است پس حکم این
ایت باید که اعادت همه کند لکن اعادت کردن انگاه ممکن باشد که در پیش افنا
همه کرده باشد زیراکه ایجاد موجود محالست **حجت سیم** می فرماید که هو الاول
والاخر و معنی اوّل انست که در ماضی بوده و با وی هیچ موجود نبوده پس معنی
اخر باید که ان بود که باشد و با وی هیچ چیز موجود نباشد پس باید که همه را
معدوم گرداند **حجت چهارم** کما بدأنا اوّل خلق نعیده یعنی اعادت همچنان
باشد که خلق لکن اول خلق او از عدم بود پس باید که اعادت از عدم محض باشد
پس بدین چهار دلیل سمعی درست شد که حق تعالی ممکنات را معدوم گرداند
انگاه همه بار دیگر باز افریند و بدانک این جماعت که می گویند که اعدام اجزا
نکند لکن تفریق اجزا از برای این قول اختیار کردند که اعادت معدوم بنزدیک
ایشان ممتنع بود پس گفتند که اجزا نیست شود انچ بار دوم افریده شود عین
ان نباشد بلکه مثل ان باشد پس ثواب یابنده غیر انکس باشد که طاعت کرد
و عقاب یابنده غیر انکس باشد که معصیت کرد و این لایق حکمت حکیم نباشد
اما چون گوییم که اجزا فانی نشود بلکه متفرق شود و چون بار دیگر

صانع عالم عین ان اجزا مرکب کند این شخص عین ان شخص نخستین باشد پس از
برای این معنی این قول اختیار کردند و بدانک اگر اعادت معدوم جایز شمرده
این اشکال وارد نیست خواه اجزا معدوم شود و خواه متفرق گردد و اگر
اعادت معدوم ممتنع است از اشکال لازم است خواه از اجزا معدوم نشود
و خواه معدوم گردد زیراکه معلوم است که ان چیز که زید بخود اشارت می کند
که من چنین کردم و چنین گفتم مدلول لفظ من نفس ان اجزا نیست زیراکه اگر تقدیر
کنیم که ان اجزا از خاک و اب و هوا جمله حاضر باشند لکن با یکدیگر امیخته نباشند
بلکه چنانکه خاک هم چنان خاک باشد و اب همچنان اب باشد و هوا همچنان هوا باشد
هیچ کس نگوید که زید حاضر است بلکه تا ان اجزا با یکدیگر امیخته نشوند و صفت حیوة و
علم و قدرت بدید نیاید زید موجود نباشد پس معلوم شد که زید عبارت نیست
از مجرد ان اجزا بلکه عبارتست از ان اجزا در وقتی که موصوف باشد بصفات مخصوص
و چون ان اجزا متفرق شوند ان صفات معدوم شود پس در وقت اعادت اگر اعادت
عین ان صفات کرده شود پس اعادت معدوم روا داشته باشند و چون این روا دا
اعادت ذوات معدوم هم روا بود و از اشکال زایل شود و اگر اعادت عین ان صفات
کرده نشود بلکه اعادت مثل ان صفات کرده شود پس زید دوم عین زید اوّل نباشد
پس ان اشکال باز اید پس معلوم شد که تا اعادت معدوم روا داشته نشود حشر
اجساد درست نشود خواه بگو که اجزا متفرق گردد و فانی نشود و خواه بگو که
اجزا فانی و معدوم شود و بالله التوفیق ع و چون این مقدمات معلوم شد پس

مقصود باز کردیم و گوییم مسئلهٔ حشر و نشر بنا بر چهار رکن است زیرا که آدمی عالم
صغیرست و جملهٔ عالم عالم کبیرست و بحث ازین هردو عالم یا از خرابی او باشد یا از
معمور شدن او بار دوم پس چهار مطلوب پدید آید مطلوب اول آنست که عالم
کوچک که آدمیست خراب شود وآن عبارتست از مرگ آدمی مطلوب دوم آنست که
بار دیگر معمور شود یعنی پس از آن که بمیرد بار دیگر زنده شود و مطلوب سیم آنست که
عالم اکبر خراب شود و مطلوب چهارم آنست که عالم اکبر بعد از آن که خراب شود بار دیگر
معمور شود وآن شرح عالم آخرتست و صفت بهشت و دوزخ اینست ضبط مطالب
مسئلهٔ معاد حشر و نشر **اما مطلوب اول** وآن خراب شدن عالم
اصغرست یعنی مردن آدمی بباید دانستن که هیچ شکی نیست در آنکه این جسد می
میرد پس آنکس که گوید نفس غیر جسد است وآن موقوف جسد او لازم نیاید که گوید
چون جسد بمیرد انسان نیز مرده باشد لکن مرکب او مرده باشد و منزلگاه او خراب
گشته باشد اما آنکس که او گوید که نفس عین جسد است یا اگر غیر جسد است لکن از موقوفات
جسد موقوف او لازم آید گوید چون جسم بمیرد نفس هم بمیرد پس معلوم شد که این مقام
بنا بر دو مسئله است یکی بر ماهیت نفس و دوم بر بقاء نفس بعد از جسد و این هردو
مسئله را تمامت شرح داده ایم **اما مطلوب دوم** وآن اعادت نفس
انسانیست بدانکه درین مسئله پنج قول ممکن است ٭ یا اثبات معاد جسد فقط
٭ یا اثبات معاد روح فقط ٭ یا اثبات معاد هردو ٭ یا نفی معاد هردو ٭ یا توقف
کردن در این اقسام اما اثبات معاد جسمانی جملهٔ فلاسفه از آن منکرند و جملهٔ اهل

اسلام بدان مقرند و بدانکه جمع کردن میان انکار معاد جسمانی و میان تصدیق
کردن قرآن و نبوت محمد علیه السلام ممکن نیست زیرا که هر کس که در علم تفسیر خوض کرده
باشد داند که اثبات این مسئله در قرآن نه چندانست که قابل تاویل باشد
اما اهل اسلام جمله را اتفاقست بر اثبات جسمانی و مشتاز دو گروه اند یکی
از جماعتی که می گویند معدوم کند پس بار دوم عین آن را باز آفرینند دوم از جماعت
که می گویند که اجزای بدن مکلفان را تفریق کند پس بار دوم ترکیب کند و در وی
صفت حیوة و عقل بیافرینند و ما را درین دو مقامست یکی اثبات جواز و دوم اثبات
وقوع اما اثبات جواز بنا بر سه مقدمه است مقدمهٔ نخستین اثبات جواز عود معدوم
با اثبات آنکه آن اجزا که مجتمع بود پس متفرق شد بار دیگر روا باشد که مجتمع شود
و براهین این مقدمه تقریر کرده شده است در ما تقدم مقدمهٔ دوم آنست که
باری تعالی قادرست بر جملهٔ ممکنات و برهان این گفته شده است و چون او قادرست
بر کل ممکنات واین عود از جملهٔ ممکناتست باید که او قادر باشد بر اعادت
مقدمهٔ سیم آنست که باری تعالی عالمست بجملهٔ معلومات از کلیات و جزویات
و چون چنین باشد عالم باشد بدانکه اجزای اصلی هر مکلف کدامست و اگر چه آن اجزا
با یکدیگر آمیخته شده باشد پس تواند که هر یکی را علی التعیین باز آفریند بی هیچ غلط
و چون این هر سه مقدمه درست شد لابد باشد که جواز معاد جسمانی درست
شود واز بینست که خداوند سبحانه و تعالی در قرآن مجید هر کجا بر صحت حشر دلیل
فرموده این سه مقدمه را تقریر فرموده و ما در شرح این معنی چند آیت بیاریم **آیت**

نخستین انست که در سورة النمل می فرماید امن یبدؤا الخلق ثم یعیده ومن
یرزقکم من السما والارض أاله مع الله قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین قل لا یعلم
من فی السموات والارض الغیب الا الله پس اینکه فرموده امن یبدؤا الخلق ثم یعیده
اشارتست بدانکه عود فی نفسه جایزست اگرنه انه ممتنع بودی بایستی که از آغاز
موجود نشده بودی وایضا اشارتست بدانچ او قادرست بر خلق و ترکیب پس بدین
اینه هم جواز ذاتی و هم اثبات قدرت حاصل شد وانچ فرموده که قل لا یعلم من فی
السموات والارض الغیب الا الله علم حاصل شد پس هر سه مقدمه حاصل
شده وچون این هر سه مقدمه تقریر فرموده از جهل و نادانی این قوم خبر داد بل
ادرک علمهم فی الاخرة بل هم فی شک منها بل هم منها عمون **آیت دوم** در سورة یس
فرموده که وضرب لنا مثلا ونسی خلقه قال من یحی العظام وهی رمیم قل یحییها الذی
انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم ه انچ فرموده که قل یحییها الذی انشاها اول مرة
اشارتست بدو مقدمه یکی اثبات جواز ذاتی و دوم اثبات کمال قدرت وانچ فرموده
وهو بکل خلق علیم اشارتست بکمال علم **آیت سیم** فرموده وهو الذی یبدؤا الخلق
ثم یعیده اشارتست بدو مقدمه یکی بجواز ذاتی دوم بکمال قدرت وانچ فرموده وهو
العزیز اشارتست هم بکمال قدرت والحکیم اشارتست بکمال علم و ما در تفسیر بزرگ
خود بیان کرده ایم که هر جایگاه که دلیل فرموده بر جواز بعث بنا بر این سه مقدمه
نهاده که گفته شد و چون این هر سه مقدمه درست شد معاد جسمانی درست شد
واما شبهات فلاسفه در انکار حشر اجساد چهارست شبهت نخستین

انست که حشر اجساد ممکن نشود الا بعد اعادة المعدوم لکن اعادة معدوم محالست
پس حشر اجساد محال باشد و بیان هر دو مقدمه گفته شده است شبهت دوم
انست که چون شخصی را بکشند و دیگری ان شخص را بخورد واجزای تن شخص کشته
اجزای تن شخص دوم شد پس این شخص در این حالت دوم مرده در روز قیامت از دو
حال بیرون نبود اگر از اجزا بشخص اول دهند شخص دوم محروم ماند واگر بشخص دوم
دهند شخص اول محروم ماند و چون این هر دو باطلست باید که حشر اجساد باطل باشد
شبهت سیم انست که چون شخص مرده در وقت حشر یا از اجزا بوی دهند که در وقت
مردن حاصل بود یا جملهٔ اجزا که در مدت عمر بوده بوی باز دهند وقسم اول باطلست
زیرا که اگر چنین باشد لازم اید که اگر در وقت مرگ ابرص و مجذوم و اعمی و اصم بوده باشد
در وقت حشر همچنین بوده باشد واین باطلست وقسم دوم هم باطلست زیرا که چون
مردی مسلمان بوده و فربه انگاه لاغر شود و کافر شود پس در وقت حشر کردن و عذاب
کردن اگر همه اجزا بوی باز دهند لازم اید که از اجزا که در وقت مسلمانی حاصل بوده است
در عذاب باشد وبعضی این چون در وقت فربهی کافر بود پس لاغر شد و مسلمان شد پس
از همه اجزا بوی باز دهند و در بهشت کنند لازم اید که از اجزا که از وی جز کفر در وجود
نیامده باشد این ساعت در بهشت شود و این البته روا نباشد شبهت چهارم انست که
اجزاء تن در وقت حیوة گرم و ترست وگرمی چون در تن عمل کند پیوسته بخاری می انگیزد و
بسیار بود که از جزوی بر سبیل تحلیل از عضوی برخیزد بعضوی دیگر پیوندد و غذای آن
عضو دیگر شود پس اگر در وقت حشر بعضو اول دهند عضو دوم ضایع ماند واگر بعضو

دوم دهند عضو اول ضایع ماند بس باید که حشر اجساد خود محال باشد **جواب**
از شبهت اول دو وجه است **وجه اول** آنست که ما درست کرده ایم کما عادة المعدوم
محال نیست بس این شبهت ساقط شد **وجه دوم** آنست که ما درست کرده ایم که نفس
انسان این هیکل مشاهد نیست بدو دلیل **اما دلیل اول** آنست که نفس
انسان یک چیز ست باقی در کل عمر و اجزای این هیکل باقی نیست و باقی غیر لا باقی بنود **اما**
دلیل دوم آنست که ما خود را خود میدانیم در وقتی که غافل باشیم از جمله
اعضاء ظاهر و باطن و معلوم غیر نا معلوم بنود و چون این معلوم شد درست شد
که نفس انسان یا جسمی باشد لطیف و ساری در این هیکل و از اجزاء اصلی است که از
اول عمر تا آخر باقی است چنانکه اختیار ماست یا جوهری مجرد چنانکه مذهب فلاسفه
است اگر حق آنست که انسان عبارتست از اجزای اصلی گوییم جزا روا نبود که در وقت
مردن این هیکل که اجزاء زاید ست میرد **اما** از اجزای اصلی نمیرد و متفرق
نشود و آنرا باری تعالی از تفرق و تمزق نگاه دارد و از این منفصل شود یا در منازل
سعدا باشد چنانکه میفرماید ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند
ربهم یا در منازل اشقیا باشد چنانکه میفرماید النار یعرضون علیها غدوا و عشیا و چون
انسان مخصوص عبارتست از اجزا باشد فقط ایزد تعالی این اجزا را در قیامت با اجزا
زاید ترکیب کند و برین تقدیر مثاب و معاقب همان باشد که در دنیا بوده باشد و هیچ
اشکال نماند **اما** اگر نفس جوهر مجرد باشد گوییم جزا روا نبود که هر نفسی در قیامت
ماند که مذکور شود و چون انسان عبارتست از نفس باشد فقط و آن نفس در قیامت
چ

حاضر باشد بس مثاب و معاقب در قیامت عین آنکس باشد که در دنیا مکلف بوده است
و برین تقدیر هیچ اشکال باقی نماند اگر **سایل گوید** نه دلیل گفتی که هر چه جز خدا
نیست شود بس باید که نفس انسان هم نیست شود بس معاد جسمانی آنگاه مقرر
شود که اعادت معدوم هم مقرر کنی بس از عین جواب اول شود **جواب** گوییم ما
بدلیل عقلی درست کردیم که هر چه جز خدا یست جایز العدم است فاما آنچ این جایز وا
شود تمسک بعمومات آیات کردیم و عموم را تخصیص کردن بدلیل روا باشد بس
گوییم نصوص بسیار در قرآن و سوابر محمد علیه السلم درست شده است که بعث
جسمانی حق است و بچشم می بینیم که این اجساد متفرق می شود بس حال از دو برون
نبود یا اعادت معدوم روا بود یا روا نبود اگر روا بود اشکال زایل شد و اگر روا نبود
باید که نفس انسانی باقی باشد و الا بعث جسمانی باطل شود اقصی ما فی الباب این را
که از اثبات بقاء نفس انسانی تخصیص این عمومات لازم آید لکن تخصیص ظاهر عمومات
بدلیلها قطعی باطل نیست بس این تخصیص اعتقاد کنیم تا از دلایلی که در اثبات حشر جسما
امده است مقرر ماند و هر کس که انصاف دهند داند که این بحثها سخت تمام و شافی است
و اما جواب از شبهت دوم آنست که چون اجزای اصلی دیگرست و اجزای فضلی
دیگر و اعتبار در وقت بعث باعادت اجزای اصلی است و اجزای اصلی هر مکلف در
مرگ یا گوییم که منفصل شود و درین عالم باقی ماند بل که یا منازل سعدا رود یا منازل اشقیا
یا اگر منفصل نشود لکن اجزای اصلی هر مکلف نسبت با آن مکلفی دیگر اجزای فضلی
باشد اگر گوییم که از اجزای اصلی منفصل شود اشکال زایل است و اگر گوییم که منفصل نشود

بیست
قع
شد
نی
فت

لکن چون شخصی دیگر او را بخورد اجزای اصلی این مکلف نسبت با مکلف دوم اجزای
فضلی باشد پس اینرا مکلف اول باید داد و مکلف دوم نباید داد جواب از
شبهت سیم آنست که چون معتبر در اعادت اجزای اصلی باشد و فاعل و مکلف و مطیع
و عاصی این اجزاست اجزای فربهی و لاغری را هیچ اعتبار نبود و جواب از شبهت
چهارم آنست که این اجزا بر سبیل تغییر از عضوی بعضوی دیگر شوند اجزای اصلی
نباشد و چون چنین باشد اعادت و معتبر نباشد اینست جوابها با انصاف این
شبهات و بالله التوفیق **و اما اثبات** وقوع این معاد جسمانی بدانک
در اثبات او دو طریق است یکی سمعی و دوم عقلی **اما طریق سمعی** آنست که چون
برهان عقلی جواز این حشر جسمانی درست شد و نقل متواتر اثبات او از محمد علیه السلام
منقول شد و صحت نبوت محمد علیه السلام درست شد پس بیرون آید که صادق از وقوع
چیزی ممکن الوقوع خبر داده باشد و هر چه چنین باشد حق بود پس وقوع این بعث
جسمانی حق باشد **و اما طریق عقلی** دو نوع است **نوع اول** آنست که
امروز در دنیا نیکوکار می بینیم و بدکردار می بینیم و مشاهده می کنیم که نیکوکار نمیرد و هیچ
راحت نایافته بلکه همه رنج دیده و بدکردار نمیرد و هیچ رنج نایافته بلکه همه راحت
دیده پس اگر عالمی دیگر نباشد که در وی نیکوکار ثواب یابد و بدکردار عقاب یابد
این خلق امروز همه عبث و باطل باشد و این لایق حکمت حکیم نباشد و افریدگار تعالی
این معنی در قران مجید جایگاه تقریر فرموده است یکی آنجایگاه فرموده ان الساعة
آتیة اکاد اخفیها لتجزی کل نفس بما تسعی جای دیگر فرمود و ما خلقنا السماء و الارض

و ما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین امنوا و
عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار و در این آیات لطا
ئف استدلال هست بر اثبات معاد جسمانی و ما آنرا در تفسیر بزرگ خود بیاورده ایم و جای
دیگر می فرماید لیجزی الذین اساؤا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنی **و اما**
نوع دوم آنست که افریدگار تعالی این خلق را که بیافرید یا از برای راحت آفرید
یا از برای رنج یا نه از برای راحت و نه از برای رنج روا نبود که از برای رنج آفریند
زیرا که این لایق رحمت و حکمت و بی نیازی نبود و روا نبود که نه از برای راحت آفریند
و نه از برای رنج زیرا که آنوقت که در عدم بودیم این معنی خود حاصل بود پس معلوم
شد که از برای راحت افرید پس گوییم این راحت یا در این عالم باشد یا بعد این عالم
باشد روا نبود که در این عالم باشد زیرا که در این عالم هیچ راحت نیست و آنچه مردم آنرا
راحت پندارند دفع الم است چنانکه چون گرسنه طعام خورد پندارد که آن لذت
است لکن آن لذت نیست بلکه آن دفع کردن الم جوع است و از اینست که هرچند
گرسنگی سخت تر باشد لذت بیشتر نماید و از اینست که لقمهٔ نخستین از همه لقمها
خوشتر آید زیرا که رنج گرسنگی آن ساعت از همه وقتها بیشتر است و هر لقمه که
بازپس تر بود لذت او کمتر بود و همچنین لذت مباشرت از آنست که آن فضله که در
اوعیهٔ منی جمع شده باشد ایلامی می کند چون جمع شد آن اوعیه میخواهد تا منفصل
شود و چون منفصل شود از آن رنج حاصل شود پس در وقت انفصال آن الم زایل
شود دفعةً واحدةً مردم پندارد که آن لذت است و بر این قیاس چون استقراء لذت

یف

این جهانی کرده شود معلوم شود که آن همه دفع الم است و ما بیان کردیم که مقصود
از خلق و ایجاد حیوانات اتصال لذت است و معلوم شد که آن لذت در این
عالم حاصل نیست پس عالمی دیگر باید بعد از این عالم که آن لذات و سعادات در آن
عالم حاصل شود و این طریق اقناعی است و اعتماد بر طریقهاء متقدم است و ما بالله
التوفیق ه اینست خلاصهٔ سخنها در اثبات معاد جسمانی و الله
اعلم **اما اثبات معاد روحانی** بدانکه جملهٔ فلاسفه متاخر را اتفاقست
بر معاد روحانی و این بحث متفرع آنست باشد بر آنکه نفس نه جسم است و نه
جسمانی پس گوییم مثبتان نفس برین معنی سه قسم اند یکی آنکه جملهٔ نفوس بشری
بعد از موت جسد باقی است و این قول جملهٔ معتبر است از فلاسفه و دوم
آنست که جملهٔ نفوس فانی شوند و **حجت** این طایفه آنست که نفوس ازلی
نیست زیرا که نفس من منم پس اگر من ازلی بودمی بایستی که مرا از احوال گذشته
چیزی معلوم بودی زیرا که چون مردی هفتاد سال در شهری بوده باشد ممکن
نبود که جملهٔ آن فراموش کند چنانکه او را از هیچ یاد نیاید و چون هیچ از احوال
گذشته معلوم نیست پیدا شد که نفس ازلی نیست و چون این مقدمه درست
شد گوییم باید که ابدی نباشد زیرا که چون نفس محدث باشد سبب حدوث او جز
حدوث بدن نباشد لکن دورات افلاک را اول نیست پس ابدانی که حادث
شده باشد در ماضی متناهی بوده باشد پس نفوس ناطقه که حادث شده باشد
از ازل تا امروز نامتناهی باشد پس اگر نفوس باقی و ابدی باشد لازم آید که این

ساعت نفوس نامتناهی موجود باشد لکن این محالست زیرا که عدد از نفوس
که تا روزگار نوح موجود شده بود کمتر از آنست که تا اکنون موجود شده
است و هر چه از چیزی دیگر کمتر بود متناهی بود پس آن عدد که تا وقت نوح
موجود بود و آن عدد که از وقت نوح تا امروز در وجود آمده است همه متناهی
باشد و مجموع دو متناهی هم متناهی بود پس جملهٔ نفوس که امروز موجود است
متناهی است پس معلوم شد که فرض آنکه نفوس ابدی اند محال انجامید پس
باید که نفوس ابدی نباشند بلکه همه فانی باشند **قسم سیم** از طایفه اند که
می گویند بعضی نفسها باقی است و آن نفسهاء داناست و اما نفسهاء نادان
فاسد شوند و هلاک گردد چون نفوس اطفال و جهال و این مذهب از ثامسطیوس
منقولست و زوی بدین مذهب دو حجت نقل کرده اند **حجت نخستین** آنست
که نفس را بعد الموت آلات تحصیل سعادات جسمانی نبود پس اگر از علم که سعادت
روحانیست خالی باشد معطل باشد و لائق حکمت حکیم نبود موجود معطل
را باقی داشتن ابد الآباد **حجت دوم** آنست که علم قوت دهنده است نه بینی
که جاهل در هر کاری که کند خایف و ضعیف بود و عالم با قوت و هیبت باشد
و از همه علمها هیچ علم روح را از قوت ندهد که معرفت حق جل جلاله و ازینست
که مرد عارف در وقت تجلی نور معرفت حق تعالی از هیچ چیز فراهم نیاید و هیچ چیز
پیش همت او قدری ندارد و چون این معلوم شد گوییم روح بی علم در غایت ضعیفی
بود و ضعف راهی است که آخر او عدم بود و روح دانا در غایت قوت بود و قو

راضی است که لازم او بقا باشد پس بدین دو حجت گفتند که جان نادان بمیرد
و هلاک شود و جان دانا باقی ماند **اما قول اول** وان انست که جملهٔ ارواح
ارواح بشری باقی اند گویند کازین قول بر اقسام اند **طایفه نخستین** از قوم
اند که می گویند نفس مدرک جزویات است **ودلیل** برین انست که ما حکم توانیم
کرد که زید انسانست و زید جزوی است و انسان کلی و هر کس که حکم کند بچیزی
بر چیزی باید که تصور ماهیت محکوم علیه و محکوم به نزدیک او حاضر بود لکن
تصور ماهیات کلی نزدیک نفس حاضر است پس تصور ماهیت جزوی باید که
نزدیک نفس حاضر باشد پس معلوم شد که نفس مدرک جزویات است و هیچ
شک نیست که مدرک کلیات است پس هر جوهر نفس قبول ادراکات کلی و جزوی
هست و قوت بر افعال باقی است پس بعد الموت چون حجاب جسمانی زایل شود و
نور علم جلال بروی تابد هم ادراکات او کامل تر شود و هم افعال او قوی تر
شود پس اگر سخت کامل باشد از هر عالم باقی ماند و این صفات جز در ارواح سخت
کامل یافته نشود **وطایفه دوم** اند که می گویند چون ارواح از ابدان مفارقت کنند
بذات تنهای خود قادر نباشد بر ادراکات جزوی چون احساسات و تخیلات
و توهمات پس ضرور بود که بجزوی از اجزای فلکی متعلق شود چنانکه از
جزو هم چنان شود او را که حواس درین عالم باشد از اجزاء فلکی او را ابصار و
سماع و تخیلات و توهمات حاصل شود **طایفه سیم** از قوم اند که می گویند
چون ارواح از ابدان مفارقت کنند متعلق شود بابدانی دیگر هم درین عالم اگر مطیع

از قوم [illegible]

بوده باشد متعلق شود ببدنی سعید با راحت و نعم و اگر مذنب بوده با
تعلق گیرد ببدنی شقی با رنج و محنت واین **طایفه** چهار گروه اند قو
می گویند نفوس انسانی جز ببدن انسان تعلق نگیرد لکن از بدنی ببدنی دیگر انتقال
می کنند تا انگاه که از علایق بشری مجرد شود و بدرجه کمال و طهارت برسد انگا
از تعلق منقطع شود و این قوم را تناسخی گویند **وطایفه دوم** اند که
روا دارند که روح بشری با بدان حیوانات تعلق گیرد و این طایفه را اهل مسخ
گویند **وطایفه سیم** روا دارند تعلق ارواح انسانی هم با بدان حیوانا
و هم با جسام نباتی **وطایفه چهارم** غلو کنند و گویند تعلق ارواح
بشری هم با بدان حیوانات و اجسام نبات و اجسام معادن و بسایط جایز
و غایت عذاب آن باشد که متعلق شود بمعادن و بسایط زیرا که از محض
ظلمت است زیرا که قوتهای ناطقه و فعاله و حساسه و غاذیه همچون
انوار کواکب است که از روح فایض می شود و بر جسد می تابد پس هر چند این قوی
کمتر ظلمت بیشتر و ضیق و بلا و شدت محکم تر و هر چند این قوی بیشتر انوار
و فسحت و لذت بیشتر اینست مختصری از معاد روحانی
اما از طایفه که هم اثبات معاد روحانی و هم اثبات معاد جسمانی می
جمعی بسیار اند از حکما اسلامی که خواستند که جمع کنند میان نصوص قران
و میان اصول حکمت این مذهب اختیار کردند و گفتند بهشت روح در مقامات
معرفت و محبت باشد و لذت جسد در ادراک محسوسات و اگر چه در دنیا هیان

شد
می
ه
ت
ست
کنند

هر دو لذت جمع کردن محالست زیرا که هر گاه در آن ساعت که مستغرق مقام تجلی
باشد اورا از لذات محسوسه یاد نیاید و آن ساعت که بلذات حسی مشغول
باشد از لذت محبت و معرفت محجوب باشد لکن از ضعف و نقصان قوت
روح است درین عالم چون بمیرد روح از عالم تجلی مدد یافت قوت او کامل
شود و قدرت مجموع لذات عقلی و حسی محیط کرد چون بار دیگر ببدن در آید
در هر دو حالت کاملتر شود هم در استیفاء لذات عقلی که تعلق دارد بتجلی
نور الهیت و هم در استیفاء لذات که تعلق دارد بسعادت بدنی و چون
سعادت روحانی بدلایل عقلی معلوم شد و سعادت جسمانی بدلایل سمعی
معلوم شد و منافات نیست میان هر دو پس هر دو را ایمان باید آوردن و
معرفت تفاصیل احوال این عالم طلب نا کردن زیرا که عقل بشر از کنه عالم
آخرت قاصر است اما از طایفه چهارم که انکار معاد روحانی و معاد
جسمانی کردند از قوم اند که گفتند نفس عبارت است از مزاج معتدل و بس
چون مرد آن مزاج معتدل معدوم شود پس اعتقاد کردند که اعادة المعدوم
ممتنعة لجرم بنا برین اصول گفتند هم معاد جسمانی باطلست و هم معاد
روحانی لکن ابطال اصول این شبهت در ما تقدم گفته شده است و بدانکه
ما در اول مسئله تقریر کرده ایم که مقصود ما ازین مسئله چهار چیزست اول
معرفت کیفیت خراب شدن عالم اصغر دوم معرفت عمارت بعد رفتن این
عالم بعد از خرابی او و این مسئله حشر اجساد است اما مطلوب سیم

معرفت کیفیت خراب شدن عالم اکبر است ٥ اما در ارض می فرماید یوم
تبدل الارض غیر الارض ٥ و اما در جبال می فرماید وحملت الارض والجبال
فدکتا دکة واحدة و جای دیگر می فرماید وتری الجبال تحسبها جامدة وهی تمر
مر السحاب ٥ جای دیگر می فرماید وسیرت الجبال فکانت سرابا ٥ جای دیگر
می فرماید اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا ٥ دیگر می فرماید وتکون الجبال
کالعهن المنفوش ٥ و در صفت دریاها می فرماید والبحر المسجور ٥ و جای
دیگر می فرماید واذا البحار فجرت ٥ و در صفت آسمانها می فرماید یوم تشقق السماء
بالغمام ونزل الملائکة تنزیلا ٥ و جای دیگر می فرماید یوم تکون السماء کالمهل ٥
و در صفت شمس و کواکب اذا الشمس کورت واذا النجوم انکدرت و بدانکه
ما صحت این همه ببراهین عقلی درست کرده ایم انجا که بیان کردیم که تفرق و
تمزق بر همه جایز است و شبهات فلاسفه را تمامت جواب داده ایم اما
مطلوب چهارم و آن معمور شدن عالم آخرت است دلیل ما بر صحت
این است که ما درست کردیم که باری تعالی عالمست بجمله جزویات و قادرست
بر جمله مقدورات نامتناهی پس هر اینه عالم باشد بمعاد بر ثواب هر یکی از مکلفان
و معاد بر عقاب هر یکی از عاصیان و چون این معانی مسلم شد صحت خلق عالم
آخرت درست شد فاما تفاصیل احوال قیامت رجوع در این باب بدلایل عقلی
ممکن نباشد بلکه معرفت آن از ظواهر قرآن معلوم توان کردن یا از احادیث
درست و جماعتی از سقراط نقل کرده اند که ارواح صدیقان از عالم جسمانیات

منقطع شود و در نور تجلّی جلال خدای بکمال سعادات خود برسند و
ارواح که متعلق بمانند بعالم اجسام در وقت قیام قیامت در عذاب
بمانند و نزدیک او سبب قیامت آنست که زمین بر روی هوا نهاده است
و هوا بر روی آتش پس بسبب قوت صعود آتش ثقل زمین را از هبوط منع می‌کند
و تاثیر آتش یوماً فیوماً زاید می‌شود تا آنگاه که اثر قوت آتش بر روی
زمین برسد و دریاها بجوش در آید و بخار آن بآسمان بر شود پس از حرارت از
زیر و قوت حرارت آفتاب از زبر آسمانها اثر کند جملهٔ آسمانها چون مس گداخته
گردد و فرو ریخته شود و در غایت لهب و حرارت باشد و ارواح اشقیا که متعلق
باشند بدین عالم جسمانی در میان آن بمانند و از غایت عذاب اهل دوزخ باشند و
بدانک مذاهب دیگر بسیار است و ما بدین قدر قناعت کردیم درین باب اینست
تمامت سخن ما در مسئلهٔ معاد و بالله التوفیق

المسئلة الحادیة والثلثون في اثبات نبوة محمد صلی الله علیه وسلم

بدانک منکران نبوت پنج طایفه اند **طایفه نخستین** از قوم که منکران
تکلیف اند می‌گویند چون مقصود از بعثت انبیا علیهم السلم تکلیف است و تکلیف
باطلست پس بعثت انبیا علیهم السلم باطل باشد **طایفه دوم** از قوم که گویند
تکلیف رواست لکن عقل کافی است در معرفت تکلیف پس در بعثت فایده نباشد
طایفه سیم از قوم که می‌گویند بعثت در عقل جایز است لکن هیچ‌چیز نیست که
او را دلیل توان ساختن بر ثبوت نبوت الا المعجزات و هذه المعجزات لا دلالة

فیها البینة علی الرسالة پس از برای فقدان دلیل بر صحت نبوت اثبات نبوت
کردن ممتنع است و این طایفه دو گروه اند یکی طبیعیان که خوارق عادات روا
دارند لکن گویند هیچ دلالت نیست بر صحت نبوت **طایفه چهارم** از قوم که
می‌گویند معجزه دلیل صحت نبوت است لکن ما آن معجزات ندیدیم بلکه مردم
روایت می‌کنند که بوده است و هیچ خبر مفید علم نیست و علم غایب فایده
خبر ظن باشد و بر ظن اعتماد کلی کردن جایز نبود **طایفه پنجم** جماعتی از صو
که ایشان می‌گویند مشغول بودن بغیر خدای حجابست از معرفت خدای
تعالی و مشغول بودن بچیزی که از حجاب باشد از معرفت خدای تعالی
روا نبود پس متابعت انبیا جایز نباشد **طایفه ششم** از قوم که گویند در
شرایع افعالی می‌بینیم بی فایده چون نماز و حج و افعال حج زیرا که این افعال نه
معبود را فایده است و نه عابد را و می‌دانیم که حکیم بعبث نفرماید پس معلوم شد
که این شرایع بر وفق فرمان خدای تعالی نیست **طایفه هفتم** از قوم اند که اصل
نبوت مسلم دارند لکن در نبوت محمد علیه السلم نزاع کنند و بدانک دلیل گفتن
بر صحت نبوة محمد علیه الصلوة والسلم متضمن باشد مر اثبات صحت اصل نبو
را و **دلیل** بر نبوة محمد علیه السلم آنست که محمد علیه السلم دعوی پیغامبری کرد
و معجزه بر دست وی ظاهر شد و هر کس که چنین باشد او پیغامبر بحق باشد
پس لازم آید که محمد پیغامبر بحق باشد و این دلیل بنا است بر دو مقدمه و هر یک
ازین دو مقدمه بنا است بر مقدمات **مقدمهٔ نخستین** آنست که محمد علیه السلم موجو

بود **مقدمهٔ دوم** آنست که محمد علیه السلام دعوی پیغامبری کرد و اعتماد بر
صحت این دو مقدمه بر خبر متواتر است و پیش از آنکه در مقصود خوض کنیم
مقدمهٔ بیاوریم در بیان خبر متواتر ٥ بباید دانستن که خبر متواتر بر دو
قسم است **قسم اول** آنست که مخبران خبر دهند از وجود از چیزی و این
خبر آنگاه مفید علم بود که در وی دو شرط حاصل باشد **شرط اول** آنست که
مخبران باید که قوی باشند چنانکه موافقت ایشان بر دروغ گفتن محال باشد از
راه عادت و **مثال این** آنست که چون اهل مشرق و مغرب علی اختلاف
ادیانهم و تباین اخلاقهم و تباعد دیارهم همه خبر می دهند که در عالم شهری
است که آنرا طمغاج گویند اگر چه ما آن شهر ندیده ایم لکن می دانیم که این قوم بدین
بسیاری محال باشد که با یکدیگر در دروغ موافقت کرده باشند زیرا که سیرت
این قوم بدین بسیاری بیک دیگر و خبر دادن هر یکی یکی را از دروغ محال باشد
و دیگر آنکه محال باشد که جملهٔ اهل عالم را در خبر دادن از وجود طمغاج غرضی باشد
و اتفاق خلق بدین بسیاری بر دروغ گفتن بی غرضی هم محال باشد **شرط دوم**
آنست که مخبران باید که خبر از چیزی محسوس دهند زیرا که اگر خبر از چیزی نامحسوس
دهند قول ایشان در آن باب حجت نباشد که اگر اهل مشرق خبر دهند که عالم محدث
است و عالم را صانعی است خبر دادن ایشان مفید علم نبود زیرا که اخبار است از
چیزی نامحسوس **اما** چون خبر دادن از وجود طمغاج بود و وجود
طمغاج چیزی محسوس است لاجرم خبر از وجود طمغاج مفید علم باشد و چون

این معلوم شد گوییم هرگاه که مخبران در کمیت و کیفیت چنان باشند که شرح
دادیم و خبر ایشان از چیزی محسوس باشد و ایشان گویند که ما آنرا مشاهده
کردیم هر آینه این خبر مفید علم باشد **قسم دوم** آنست که این مخبران بدین
کمیت و کیفیت که شرح دادیم که ایشان گفتند که ما نیز از قومی دیگر هم بدان
صفت شنیدیم که ایشان گفتند ما نیز از قومی دیگر هم بدان صفت شنیدیم
که ایشان گفتند که ما فلان چیز دیدیم این چنین خبر هم مفید علم بود و آن دو شرط
که در قسم اول معتبر بود در این قسم هم معتبر باشد لکن در این قسم شرط سیم معتبر
باشد و آن شرط آنست که آن کمیت و کیفیت که در طبقهٔ نخستین از مخبران
شرح دادیم در جملهٔ طبقات حاصل باشد و اگر چنانکه آن کمیت و کیفیت که در
نخستین اعتبار کردیم اگر در بعضی مراتب حاصل نبود آن خبر مفید علم نبود و چون
حاصل باشد آن خبر مفید علم باشد و **علم ما** بدانکه شخصی بوده است که
او را سلطان محمود گفته اند و شخصی دیگر بوده است که او را سلطان ملکشاه
گفته اند از این نوع است و چون این مقدمه معلوم شد گوییم در عهد ما اهل
تواتر بوده اند و آن قوم از قومی دیگر که ایشان هم اهل تواتر بوده اند بدان
قوم که ایشان گفتند ما شخصی دیدیم در مکه نام او محمد بود و دعوی پیغامبری
کرد پس بدین طریق هم وجود محمد و هم دعوی پیغامبری کردن او معلوم
شد و بدانکه **جمعی** گفته اند که خبر متواتر مفید علم نیست و ایشانرا
شبهتها است **شبهت نخستین** آنست که هر یکی از آحاد اهل تواتر روا است

که دروغ گوینده پس باید که از مجموع هم روا باشد بدو دلیل **دلیل اول**
آنست که این اشخاص در یکدیگر هیچ اثر نکنند پس ذات و صفات همه همچنانک
بود بمانده است اگر افراد مرکب در یکدیگر عمل کنند روا باشد که در وقت
اجتماع از احوال باقی نماند **دلیل دوم** آنست که قیاس کنیم بر آنچ متکلمان
گفته اند چون هر یک را از حوادث اولیست باید که مجموع را اولی باشد و در عقل
جملهٔ عقلا ظاهرست که چون هر یک از زنگیان سیاه اند باید که مجموع همه سیاه
باشند **شبههٔ دوم** آنست که هر کس که دروغ گوید لابد از دروغ گفتن بنا بر
حدوث ارادتی و داعیهٔ باشد در دل وی حدوث از ارادت و داعی یا از خدای
باشد یا از بنده مال المحدث و بر هر سه تقدیر چون در حق یکی روا بود همچنین
در حق سه و چهار و ده و صد و دویست روا بود در حق بیشتر هم روا بود در
حق همه هم روا بود پس بدین تقدیر مشارکت همه در دروغ گفتن روا بود و چون
این تجویز حاصل باشد قطع کردن بعدم وقوع روا بود **شبههٔ سیم** آنست که
می دانیم که مشارکت قومی اندک در دروغ گفتن رواست پس اگر مشارکت قومی
بسیار در دروغ گفتن روا نباشد هر آینه حدی باید میان قلت و کثرت چنانک گویند
مادام که قلت بدین حد باشد دروغ گفتن روا باشد و چون از آن حد بگذرد دروغ
گفتن روا نبود لکن حصول این حد و فاصل محالست زیرا که هر عدد که فرض کرده
شود که از غایت جواز دروغ گفتن است گوییم یکی دیگر با وی ضم کنی جواز دروغ گفتن
زایل نشود و همچنین اگر دو و سه و ده دیگر با آن مجموع ضم کنی از جواز زایل نشود»

البته پس چون جواز دروغ گفتن عرفا حاصلست در عدد قلیل و عدد کثیر متمیز
نیست از عدد کثیر بحد معین که از حد مانع باشد از جواز کذب در عرف پس
باید که جواز کذب عرفا حاصل باشد در عدد کثیر و چون این جواز حاصل باشد
البته این خبر مفید علم نبود **شبههٔ چهارم** آنست که اگر مسلم داریم که چون
قومی انا کل تواتر خبر دهند ما را از وجود چیزی که ایشان آنرا مشاهده کرده
باشند این خبر مفید علم بود لکن در این صورت دوم که ایشان از قومی خبر دهند و
آن قوم از قومی دیگر خبر دهند تا ده طبقه و بیست طبقه باید که این خبر مفید
علم نباشد زیرا که عدد از اطباق که میان ماست و میان این طبقهٔ نخستین که ایشان
مشاهده کرده بوده اند معلوم نیست که چند است مثلا میان این طبقه که ما را
خبر می دهند از وجود محمد علیه السلام و میان این طبقه که محمد را علیه السلام دیده اند معلوم
نیست که ده طبقه بوده اند یا کمتر یا بیشتر و چون چنین باشد ذوات این طبقات معلوم
نباشد و چون ذوات این طبقات معلوم نباشد صفات این طبقات معلوم نباشد و
چون چنین باشد معلوم نباشد که این طبقات موصوف بوده اند بدان صفات که شرط
تواترست و چون این معنی معلوم نباشد این خبر مفید علم نبود پس معلوم شد
که این قسم از خبر متواتر باید که مفید علم نبود **شبههٔ پنجم** آنست که جملهٔ جمهو[ر]
علی کثرتهم و اختلاف ادیانهم و تباین دیارهم فی الشرق و الغرب خبر می دهند
از موسی علیه السلام که او گفت شرع من هرگز منسوخ نشود و جملهٔ ترسایان علی
کثرتهم و اختلافهم و تفرقهم فی الشرق و الغرب خبر می دهند که عیسی را علیه السلام

دان

جحود از بر او بخشند و جملهٔ مغان على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والغرب از معجزات
زردشت خبری می‌دهند و بنزدیک مسلمانان این همه دروغ است پس معلوم شد که
خبر تواتر مفید علم نیست و اگر کسی عذر خواهد و گوید ما را بدلیل معلوم شد بطلان
این مذهب لا جرم تکذیب این خبرها کردیم گوییم این جواب دفع کنندهٔ آن
اشکال نیست بلکه قوت دهندهٔ این اشکالست زیرا که چون تواتر این خبرها بما رسید
پس دلیلهای قطعی قایم شد بر بطلان آن قضایا پس بدلیل قطعی معلوم شد که این تواترها
باطلست پس معلوم شد که التواتر من حيث انه تواتر لا يفيد العلم وبالله التوفيق
والجواب بدانکه علما را خلافست که العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروری
است یا نظری و اختیار ما آنست که ضروریست زیرا که علم ضروری آن باشد که حصول
او موقوف هیچ دلیل نباشد و بسبب دیگر شبهت البته زایل نشود و ها هنا کذلک است
زیرا که جملهٔ عاقلان ببدیههٔ عقل بی هیچ دلیل و حجت از دل خود می‌دانند که محمد بوده
و دعوی پیغامبری کرده است و بدین شبهات که شما تقریر کرده اید البته آن اعتقاد
زایل نشد و هیچ ضعف بوی راه نیافت پس معلوم شد که این علم ضروریست نه نظری
و چون چنین باشد شبهات شما درین مقام چون شبهات سوفسطاییان باشد در انکار
محسوسات و این نوع شبهات مستحق جواب نباشد زیرا که مناظره کردن در اثبات
ضروریات روا نباشد لانه يلزم توقيف الضروريات على النظريات الموقوفة على
الضروريات فيفضي الى اثبات الشيء بنفسه وبما يساويه في الوضوح والخفاء وكل ذلك محال
مقدمهٔ سیم آنست که معجزه بروفق دعوی محمد ظاهر شد و بدانکه اعتماد متکلمان

درین مسئله بر آنست که قرآن بر دست وی ظاهر شد و قرآن معجزه است و درین دلیل
سؤالات و جوابات بسیارست و ما آن را بتمامت در کتاب نهاية العقول شرح داده ایم
و بدانکه مصطفی را علیه السلام معجزات دیگر بسیار بوده است و علما درین باب
تصنیفها بسیار کرده اند مطول و ما بهر یکی از معاقد آن معجزات اشارت کنیم بدانکه
معجزات رسول علیه الصلوة والسلام دو نوع است یکی حسی و دوم عقلی اما معجزات حسی
سه قسم است یکی خارج از ذات او دوم در ذات او وسیم در صفات او و
اما آنچ خارج از ذات او بود فهو كانشقاق القمر وانقياد الشجر وتسليم الحجر
عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحنين الخشب
وشكاية الناقة وشهادة الشاة المشوية وما كان من السحاب الذي كان يظله قبل
مبعثه وما كان من حال ابي جهل وصخره حين اراد ان يضربها على راسه وما كان من
شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها اما قسم دوم و آن آنست که در ذات
او بود فهو مثل النور الذي كان ينتقل من اب الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من
الخاتم بين كتفيه وما شوهد من خلقه وصورته وشكله التي هي بحكم علم الفراسة دالة
على نبوته و اما قسم سیم آنچ تعلق بصفات او دارد و آن بحث بسیارست
و ما اندکی بیاییم اول هرگز هیچ کس از وی نه در مهمات دین و نه در مهمات دنیا دروغ
نشنود دوم آنکه از وی هیچ فعل قبیح ظاهر نشد لا قبل النبوة ولا بعدها سیم آنکه
هرگز در هیچ واقعه از دشمن خود نگریخت چون جنگ احزاب و جنگ احد و این دلیلست
بر آنکه او قوی دل بود بسوی وعدهای خداوند تعالی که او گفته بود والله يعصمك من

الناس و گفت حسبک الله و گفت الا تنصروه فقد نصره الله **چهارم** آنست که شفقت
او بر امت سخت بغایت بود چندانک خداوند تعالی فرمود فلا تذهب نفسک
علیهم حسرات و گفت لعلک باخع نفسک و گفت و لا تحزن علیهم و گفت عزیز علیه ما
عنتم **پنجم** آنک در سخاوت بدرجهٔ بود که خداوند تعالی اورا بدان عتاب کرد که
و لا تبسطها کل البسط **ششم** آنک دنیا را در چشم او هیچ وقع نبود زیرا که کفار قریش
بگران مال و ریاست و زنان با جمال عرضه داشتند تا او دست از نبوت بدارد او
بهیچ کس التفات نکرد و هیچ پادشاه را در دل او وقع نبود و این همه دلیلست بر
صفاء روح و طهارت او **هفتم** آنست که در غایت فصاحت بود چنانک گفت
اوتیت جوامع الکلم **هشتم** آنک از اول عمر تا آخر عمر بر یک طریق ماند و هیچ وجه تغییر
و تبدیل نکرد و معلومست که مرد کذاب و مزور همه عمر بران تزویر نماند و این نشست
که از پی کار تعالی فرمود قل لا اسالکم علیه اجرا و ما انا من المتکلفین **نهم** آنک اهل
دنیا در غایت عزت بودی و با درویشان و اهل دین در غایت تواضع **دهم** آنک تا آنک
در هر یکی ازین صفات و اخلاق بحد کمال بود این جملهٔ صفات در وی جمع بود و البته
هیچ کس را این مسلم نشود پس جمع شدن این صفات در حق او از معجزات ظاهر باشد
و بالله التوفیق **اما معجزات عقلی** شش نوع است **نوع اول** که تعلق بقوم
دارد و آن آنست که در قبیلهٔ او بلکه در شهر او هیچ کس نبود که خواندی تا علمی
دانستی بلکه همه امی بودند و جهل بریشان غالب بود و محمد علیه السلام هرگز از شهر
سفر نکرد مگر از دو بار که بشام رفت مدتی اندک و هرگز هیچ کس از علما و حکما بشهر

مکه نرفت تا کسی گوید که محمد از آن کس علمی آموخت پس محمد علیه السلام ازین میان
چنین قومی جاهل بی هیچ استادی و تعلمی بیرون آمد و در معرفت ذات و صفات
و افعال و احکام و اسماء خداوند تعالی بحدی رسید که جملهٔ عاقلان عالم اقرار کردند
که در جلایل این مسایل بیش ازان که تقریر کرد نتوان کردن و در علم تواریخ و قصص
بجایی رسید که از وقایع گذشته چنان خبر داد که موافق و مطابق توریة و انجیل
آمد و بلغ فی البعد عن الریب و الشک الی ان قال عند مجادلتهم ایاه فقل تعالوا ندع ابناءنا
و ابناءکم الی قوله فنجعل لعنة الله علی الکاذبین **و قال** تلک من انباء الغیب نوحیها
الیک ما کنت تعلمها انت و لا قومک و هیچ موافق و مخالف و دوست و دشمن نتوانست
گفتن که او شاگردی کسی کرد یا از کتابی چیزی برخواند چنانک خداوند تعالی فرمود ام لم
یعرفوا رسولهم فهم له منکرون **و قال** و ما کنت تتلوا من قبله من کتاب و لا تخطه
بیمینک اذا لارتاب المبطلون **و قال** فقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون و
کل من له عقل سلیم و طبع مستقیم علم ان هذه الاحوال لا تتیسر الا بالتعلیم الالهی و الهدایة
الربانیة و هر کرا عقل باشد و انصاف داند که این حالت جز بتعلیم و تفهیم الهی
راست نشود **نوع دوم** آنست که او پیش از اظهار دعوت سوگند هرگز در بیان
این مسئلها هرگز شروع نکرده بود و هرگز از حدیث رسالت و نبوت سخنها که از
باب باشد بر زبان نرانده بود **و دلیل** بر صحت آنچ گفتیم آنست که اگر در مقدمه
ازین نوع کاری رفته بودی کفار قریش او را گفتندی تو سالهاست تا در ترتیب
این بودی و برین عمر بگذرانیدی امروز این سخنها اظهار توانی کردن و چون هرگز

این سخن نگفتند معلوم شد که پیش از نبوت هرگز گرد این چنین سخنها نگشته بود
و در این نوع علم خوض نکرده بود و معلوم است که در قدرت بشر نبود که کسی
هرگز در این علمها شروع نکرده باشد پس دفعة واحدة سخنی آرد که جملهٔ فصحاء
عالم از معارضهٔ آن عاجز باشند نوع سیم آنست که سبب ادای رسالت محنت
بسیار رنج بوی رسید و کل عمر در تحمل آن رنجها صبر کرد و هرگز از نهج اول نگشت
و در مال و نعمت هیچ طمع نکرد و بر رنج و محنت و جوع و بلا صبر کرده بود و آنگاه
که اعدا مقهور شده‌اند و خلق مطیع گشتند و مالها بسیار در فرمان او در آمد یک ذره در
نهج پیشین و زهد و نا التفاتی کردن به دنیا نگشت و هرکرا عقل باشد و انصاف
داند که هرگز این چنین افعال از مزور کذاب درست نیاید نوع چهارم آنکه مجاب
الدعوه بود اول آنکه چون قریش او را ایذا کردند دعاء بد کرد بر ایشان و گفت
اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل لهم سنين كسني يوسف حق تعالی باران چنان
باز گرفت که اسباب زراعت باطل شد و اشتران و گوسفندان بیشتر هلاک شدند
پس آمدند و شفاعت در خواستند تا دعا کند و باران خواهد چون دعا کرد و باران
خواست چندان باران بیامد که خوف آن بود که جملهٔ خانهاء ایشان غرق شود پس
دیگر بار در خواستند تا دعا کند تا بقدر حاجت ایشان باران آید گفت اللهم حوالينا
ولا علينا اللهم على الجبال وبطون الأودية پس آن بلا دفع شد اما دعاء دوم
آن بود که چون کسری نامهٔ وی بدرید و خاک بوی فرستاد گفت اللهم مزق ملكه پس
صحابه را گفت که او خاک شهرهاء خویش بما فرستاد شهرهاء او ملک ما شود و بعاقبت

معجزات بود که گفته بود سیم آنست که در حق عتبة بن ابی لهب گفت اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك پس شیر او را بدرید و چهارم آن بود که عبد الله بن
عباس را گفت اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل و ببرکات دعاء او علم قرآن
او را مسلم شد پنجم آنکه چون کافران بر در غار آمدند او برخواند وجعلنا
من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون از کافران از در غار
می نگریستند و او را نمی‌دیدند و ششم آنکه جماعتی کفار در وقت سفر غار از
پی او می رفتند دعا کرد حق تعالی چهار دست و پای اسب آن کافران بزمین فرو برد ببرکت
دعاء او نوع پنجم از دلایل نبوت او آنست که در توریة و انجیل اشارت بقدوم او
آمده بود و دلیل بر این آنست که او دعوی می کرد که ذکر او در توریه و انجیل
خدای تعالی یاد کرده است چنانکه محکم آیت الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي
يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل و همچنین از مسیح علیه السلام حکایت
کرد مبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد و همچنین فرمود که يا أهل الكتاب لم تكفرون
بآيات الله وأنتم تشهدون و در آیت دیگر فرمود الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون أبناءهم و معلوم است که اگر این دعوی کاذب بودی این منفری تمام
بودی یهود و نصاری را از قبول قول او و لایق نبود بعاقلی که در کاری شروع کند
فایده که مقصود او است سبب آن کار باطل شود و باتفاق جملهٔ عقلا او در غایت کمال
عقل بود نوع ششم از معجزات آنست که از غیبها خبر می داد اما خبر
دادن او از مغیبات ماضی آنست که از قصه‌ها پیغامبران گذشته خبر داد بی مطالعهٔ

ست

كتب وتعالم واما اخبر جاذان مستقبل ووقوع است یکی انچ در قران امده آ

ودوم انچ در اخبار امده است اما انچ در قران امده است شش آیات است احدها

قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في سيهزم للمستقبل والسورة مكية

وقد وقع ذلك يوم بدر وثانيها قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين

انها لكم وقد كانت لهم وثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى

قوم اولى باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولى الباس عند بعضهم بنو حنيفة

وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم

ورابعها قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر وخامسها قوله

تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق ولا يمكن حملها على الآيات الدالة على التوحيد لانها

كانت حاضرة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وان يكون المراد من قوله سنريهم آياتنا

في الآفاق فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله وفي انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك وسادسها

قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى

اليها وسابعها قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين

كله وقد اظهره وثامنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات

ليستخلفنهم في الارض والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله تعالى

وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وهذه الآية

دالة على كون الصانع سبحانه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سيأتي ثم كان

الامر كما اخبر وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات لانه وعد بالنصرة التامة وقد

وقعت وعلى نبوة محمد عليه السلام لانه استدل بذكر هذا الغيب فلا بد وان يكون ذلك

من عند الله وعلى [illegible] لانه تعالى قال ليستخلفنهم فوعد بالخلا

فة

جمعا من الحاضرين في ذلك الوقت واقل الجمع ثلثة وتاسعها قوله تعالى يا ايها

الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الى قوله ولا يتمنونه ابدا فكان كما اخبر وعاشرها

قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك في اليهود معلوم وانه

ما رفعت لهم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر واما الاخبار

عن الغيوب الآتية في غير القرآن فكثيرة احدها قوله عليه السلام زويت لي

الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها فكان كما اخبر

وثانيها قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن

الى اقصى الحيرة لا تخاف الا الله وثالثها انه اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه

ثم تتابعت الاخبار على انه في ذلك اليوم مات ورابعها قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة

الباغية فقتل مع علي كرم الله وجهه يوم صفين وهذا ايضا يدل على توحيد الله تعالى

ونبوة محمد عليه السلام وخلافة علي لانه خبر ودليل [illegible] ثم ان في القرآن خبر من

الخبر وخامسها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه اشقى الناس عاقر الناقة والذي

يخضب هذه من هذه يعني الذي يضرب على راسك فيخضب لحيتك من دم راسك ثم كان كما

قال فضرب راسه حين قتل وسادسها قوله عليه السلام له ستقاتل الناكثين والقاسطين

والمارقين وسابعها قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي [illegible]

تت

هذا اخبار عن بقائهما بعده وثامنها قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة فكا

خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر **وتاسعها** ليلة الاسرى فانه اخبر قريشا
عن امور وكان كما اخبر **وعاشرها** قوله عليه السلم للعباس حين اسر افد نفسك
وابنى اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال لا مال
عندى فقال اين المال الذى وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت
ان اصبت في سفرى فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولفلان كذى فقال العباس
والذى بعثك بالحق ما علم هذا احد غيرى وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل
واعلم ان معجزات النبي عليه السلم كثيرة ٥ **وبدانکه** معجزات محمد عليه السلم
سخت بسیار ست و درین مختصر این مقدار کفایتست و بمجموع این سه مقدمه
درست شد که محمد دعوی پیغامبری کرد و بر دست وی معجزه ظاهر شد ٥
اما مقدمهٔ دوم و آن انست که هر کس که چنین باشد او پیغامبر باشد
ودلیل بر این انست که چون خلق از مثل آن معجزه عاجز باشند هر اینه خلق
خدای تعالی باشد و خلق معجزه عقیب دعوی دلیل تصدیق باشد ع م
ومثال این در شاهد انست که باذشاه قاعد بر تخت نشیند و بار عام
دهد و جملهٔ اکابر مملکت حاضر باشند پس شخصی بر خیزد در میان قوم و گوید
ای قوم من رسول این باذشاهم بشما پس گوید ای باذشاه اگر من راستگویم بر
خلاف عادت خود کلاه از سر بر دار اگر باذشاه در ان حال کلاه از سر خود بر دارد
جملهٔ عاقلان دانند که ان مدعی در ان دعوی صادقست پس همچنین محمد علیه السلم
گفت ای اهل عالم من رسول خدایم بشما پس گفت بار خدایا اگر من راست میگویم این

عقیب

ماه را ابد و نیمه کن چون در حال ماه ابد و نیمه شود جملهٔ عاقلان دانند که از ماه
ابد و نیمه کردن از برای تصدیق است و هر کرا خدای تعالی تصدیق کند او
صادق باشد پس معلوم شد که هر کس که معجزه عقیب دعوی او بر دست
او ظاهر شود لابد بود که او صادق باشد **وبدانکه منکران**
نبوة را درین مقام چهار شبهتست **اما شبهت** نخستین
انست که لا نسلم که خرق عادات جایزست **ودلیل** انست که تجویز آن موجب
باشد بسفسطه زیرا که روا باید داشت که این دریا همه زر شده است و
کوهها همه یاقوت شده است و این شخص پیر این ساعت در وجود امده است
نه مادری و پدری و چون تجویز خرق عادت موجب است تجویز این چیزها که
سفسطه است معلوم شد که تجویز خرق عادات روا نبود **شبهت دوم**
انست که اگر خوارق عادات جایز باشد لکن لا نسلم که ان معجزات فعل خدای تعالی
است و تقریر از هشت وجه است **وجه اول** انست که یا اثبات نفس ناطقه
حق است یا نیست اگر اثبات نفس ناطقه حق است پس چرا روا نبود که نفس نا
پیغامبر بخلاف نفوس دیگر خلق باشد پس آن نفس لذاتها قادر باشد بر افعالی که
دیگران بر ان قادر نباشند و اگر اثبات نفس ناطقه حق نیست بل بدستی که نفس
انسان عبارت باشد از مزاج معتدل مخصوص و مراتب امزجه مختلف نامتناهی
است پس چرا روا نباشد که مزاج پیغامبر مزاج باشد خاص که بواسطهٔ ان مزاج
قادر باشد بر افعالی که دیگران از ان عاجز باشند پس بر هر دو تقدیر این معجزات

ک

فعل

طقه

خلق خداوند تعالی نباشد لکن با اثر نفس ناطقهٔ مخصوصه باشد یا اثر مزاج
مخصوصه باشد وجه دوم در تقریر این شبهت آنست که ما می بینیم که انواع
ادویهٔ سخت بسیارست و هر یک را خاصیتی است معین و طبعی معین پس چرا
روا نباشد که پیغامبر دوائی یافته باشد که کسی را بکار دارد او را مزیدی
در قوت ادراک و در قوت افعال پدید آید و هیچ کس را از خلق مثل آن و نزدیک
بدان میسر نشود با این احتمال قطع کردن که معجزه خلق خداست میسر نشود
وجه سیم در تقریر این شبهت آنست که چرا روا نداری که این معجزه با عانت
ابلیس و جنّ و شیاطین بود زیرا که اگر چه ما اندازهٔ قدرت بشر می دانیم لکن
اندازهٔ قدرت شیاطین نمی دانیم پس روا باشد که این معجزات با عانت شیاطین
باشد و علی هذا التقدیر معجزه حجت صدق نباشد ه اگر سایل گوید که این
احتمال باطلست از دو وجه وجه اول آنست که محمد دعوت لعنت
شیاطین می کرد پس روا نبود که شیاطین او را بر لعنت خود اعانت کنند وجه
دوم آنست که ما اثبات شیاطین بواسطهٔ قول انبیا توانیم کردن پس اگر در
نبوت انبیا طعن کنیم اثبات شیاطین فرع را مبطل اصل کرده باشیم و این روا نبود
جواب از سوال اول آنست که چرا روا نبود که شیطان از برای اضلال
خلق لعن و شتم خود راضی باشد جواب از سوال دوم آنک سایل را در مقام
سوال حاجت نیست که جزم کند بوجود شیطان لکن مجرد احتمال شیطان کفایتست
و معلومست که این موقوف نیست بر اثبات نبوت وجه چهارم در تقریر این شبهت

آنست که محمد علیه السلام می گفت آورندهٔ این قرآن جبرئیل علیه السلام است و در قرآن
این معنی مذکورست آنجا که گفت انه لقول رسول کریم و چون این درست شد گو
بر تقدیر آنکه جبرئیل علیه السلام معصوم نباشد روا بود که این قرآن سخن او بود
و او را بمحمد علیه السلام از برای اضلال رسانیده باشد فعلی هذا نبوت محمد علیه السلام
بنا باشد بر عصمت جبرئیل علیه السلام لکن عصمت جبرئیل علیه السلام بنبوت محمد
درست شود پس این دوری باشد باطل وجه پنجم در تقریر این شبهت آنست
که مذهب جملهٔ صابیان آنست که افلاک و کواکب همه احیا ناطق اند و مذهب
ایشان آنست که این کواکب باشند که با خلق سخن گویند و باشد که بعضی مردمان را
برسالت فرستند بنزدیک عامهٔ خلق و چون این احتمال قایم است چرا روا نباشد
که این معجزات تخلیق و ایجاد کواکب باشد وجه ششم در تقریر این شبهت آنست
که جملهٔ منجمان را اتفاقست که اتصالات فلکی را تاثیرهای عجیب است پس چرا روا
نباشد که پیغامبر علم نجوم را از همه کس بهتر دانسته باشد لاجرم از اتصال
عجیب فلکی دانسته باشد و بواسطهٔ آن اتصالات آن معجزهٔ غریب در عالم
پیدا کند یا در خواب دید که چنین اتصالی خواهد بودن و از وی چنین فعلی غریب
حادث خواهد شدن پس بواسطهٔ این معنی پیغامبر دعوی نبوت کند و آن فعل
غریب بر وفق دعوی خود ظاهر کند وجه هفتم جماعة فلاسفه اثبات عقول
فلکی و نفوس فلکی می کنند پس چرا روا نباشد که فاعل آن معجزات عقلی باشد یا
نفسی وجه هشتم باستقرا معلوم شده است که وهم چون قوی شود اثر کند در

باشد پس چرا روا نباشد که پیغامبر به ریاضت وهم خود صافی کرده باشد و آن
وهم را بر خاصیت کوکبی مسلط کرده باشد ملجأ شود که آن وهم بسبب
مدد خاصیت آن کوکب قادر شود بر اظهار خوارق عادات اینست مجموع
که گفته اند در تقریر این شبهت اما شبهت سیم آنست که مسلم
داریم که این معجزه پدید آورده خدای تعالی است لکن چرا گفتی که آن از برای
تصدیق مدعی رسالت آفرید و بیان این از دو وجه است وجه اول آنست که
در مسئلهای گذشته تقریر کرده شد که تعلیل افعال و احکام خداوند تعالی بعلت
محال باشد و چون چنین باشد نتوان گفتن که خداوند تعالی آن چیز از برای فلان
کار آفرید زیرا که آن تعلیل باشد و تعلیل در افعال خداوند تعالی محالست اما
وجه دوم آنست که یا فعل موقوف داعی باشد یا نباشد اگر موقوف داعی باشد
بر تقدیر فاعلیت بنده بر تارکیت پس جبر لازم آید چنانکه در مسئلهٔ خلق افعال
بیان کرده شده است پس باری تعالی خالق کفر و معاصی بنده باشد و چون
چنین باشد اضلال از وی روا باشد خلق معجزه دلیل تصدیق نباشد زیرا که
روا باشد که خلق آن معجزه از برای اضلال و افساد باشد اما اگر فعل
موقوف داعی نبود پس روا باشد که خلق این معجزه از برای هیچ مقصود نبوده
از برای تصدیق مدعی نبوت و نه از برای غیر آن مقصود و علی هذا التقدیر
معجزه دلیل تصدیق نباشد اما شبهت چهارم گرفتیم که آن معجزه
از برای مقصودی و غرضی بوده است لکن چرا گفتی که از مقصود و غرض باید

که تصدیق مدعی نبوت نباشد و شما را برهان باید گفتن بر اثبات این حصر و بعد
از مطالبه بدلالت ما وجوه دیگر بر سبیل تبرع بگوییم اول آنست که این جمله
فعلها که بر وفق عادتست لابد باشد که اورا اولی بوده باشد پس آغاز آن
خلاف عادت افتاده باشد پس روا باشد که حدوث این معجزه ابتداء عادتی
آنست که حق تعالی آن عادت را بعد ازین مطرد خواهد کردن اما وجه دوم
آنست که روا باشد که چیزها باشد که مطرد باشد بر عادتی معین لکن
آن عادت بهر اند هزار سال متکرر شود چنانکه دور افلاک هشتم که بسی و
شش هزار سال باز آید پس روا باشد که این معجزه تکرر عادتی باشد بهر اند
هزار سال باز آید اما وجه سیم آنست که چون ماه بر آسمان شکافته شد روا
باشد که شخصی دیگر در شهری دیگر دعوی پیغامبری کرده باشد و حق تعالی
از برای معجزه آنکس ظاهر کرده باشد یا از برای کرامت بعضی اولیا ظاهر کرده
بود اما وجه چهارم آنست که چون این مرد دعوی پیغامبری کرد این معجزه بر
وفق دعوی وی ظاهر کرد تا این موهم صدق او بود لکن در عقل مکلف مقرر
کرد که روا باشد که ظهور آن معجزه از برای مقصودی دیگرست تا مکلف از آن
وهم احتراز کند و بسبب آن احتراز مستوجب ثواب شود همچون آیات
متشابهات که موهم باطل باشد انزال کرد و در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد
که مراد خدای تعالی غیر از ظاهر باشد تا مکلف از آن ظاهر احتراز کند و بواسطه
آن مستوجب ثواب شود و فی الجمله انواع حکمتها و غرضهای خداوند در ایجاد

مخلوقات الّا او نداند پس چگونه جزم توانیم کردن که غرض مقصود ان
ایجاد ان خبر جز تصدیق مدعی نبوت نیست **اما شبهت** پنجم
گرفتیم که این فعل متعین است مر تصدیق مدعی را لکن بر ان تقدیر که مدعی
کاذب بود پیش از ان لازم نیاید که خلق این معجزه مودّی باشد بحصول
جهل و فعل چیزی که مودّی باشد بجهل پیش از ان نباشد که ایجاد و تکوین
جهل و چون بمذهب مردم سنی خلق جهل از خدای حسن است فعل چیزی که
مودّی باشد بجهل هم حسن باشد و علی هذا از انکه معجزه قایم مقام تصدیق
باشد صدق مدعی رسالت لازم نیاید اینست مجموع شبهتها که
منکران نبوت تقریر کردند و بعد از تقریر ان شبهات گفتند شما که اثبات
دلالت معجزه بر صدق دو مقام است مقام اول انکه در شاهد این را اثبات
کنند مقام دوم انکه غایب را بر ان قیاس کنند اما مقام اول انست که
چون شخصی در پیش ملکی دعوی وزارت او کند پس گوید ای پادشاه اگر این دعوی
من راستست تو کاری بر خلاف عادت خود بکن چون این پادشاه کاری بر خلاف
عادت خود بکند چون همه کس بدانند که پادشاه ان فعل از برای تصدیق او کرد و
اعتراض بر این سخن انست که ظن تصدیق حاصل شود اما قطع کردن ممنوع است
زیرا که در این صورت بیش از طرد و عکسی نیست یعنی انگاه که مدعی این سخن نگفته
بود پادشاه این فعل نکرد و چون مدعی این سخن بگفت پادشاه ان فعل بکرد لکن
طرد و عکس مفید علم نباشد بلکه مفید ظن باشد و الدلیل علیه که از ساعت که

پادشاه کلاه از سر برگرفت روا باشد که داعی بر ان فعل غرضی دیگر باشد چنا نک
ان ساعت گزدمی سر او را زخم زده باشد لاجرم از ساعت کلاه از سر برگرفته
باشد یا کسی دیگر از گوشهٔ دیگر با وی اشارتی کرده باشد او از برای انکس کلاه از
سر برگرفته باشد فی الجمله ببدیههٔ عقل میدانیم که در عقل جایز است که از کلاه از
سر برگرفتن از برای اغراض دیگر باشد جز تصدیق مدعی وزارت اما مقام
دوم انست که اگر این معنی در شاهد درست شود چرا گفتی که در غایب باید که همچنین
باشد و جامع چیست میان هر دو صورت و اما فارق ظاهر است زیرا که چون
ما را سیرت و طریقت پادشاه معلوم شده باشد و وقوفی افتاده بر اخلاق و
افعال او دانیم که غرض ظاهر تر از این فعل چیست اما هیچ مخلوق را مجاری حکم
و اغراض خداوند تعالی در تکوین مخلوقات معلوم نباشد پس قیاس غایب بر شاهد هد
کردن سخت بعید باشد اینست تمام اعتراض منکران نبوت **والجواب**
اما شبهت اول که گفت که خرق عادات محال است جواب انست
که ما در مسئلهٔ گذشته درست کردیم که هر چه بر بعضی اجسام روا بود بر همه
اجسام روا بود و بر صحت این مقدمه دلیل قطعی تقریر کرده ایم و چون چنین باشد
خرق عادات هر اینه جایز باشد اما شبهت دوم که گفت روا باشد که
موجد و خالق این معجزات چیزی باشد غیر خدای جواب انست که
مسئله مفرد در کتاب اورده ام در بیان انکه هیچ چیز را در وجود هیچ چیز اثر نبود مگر
قدرت خدای را سبحانه و تعالی و علی هذا الطریق از شبهت وجوه صعب عسر

که در تقریر این شبهت گفته اند همه ساقط شود اما شبهت سیم که گفت
افعال خداوند تعالی معلل نیست پس نتوان گفتن که خلق معجز از برای تصدیق
باشد جواب آنست که علت دیگر باشد و معرف دیگر ما می گوییم
که خلق معجز معرف قیام تصدیق است بذات خداوند تعالی و همچنانک این
کلمات را بوضع و اصطلاح نهاده اند تا معرف لزم معانی باشد که قایم است
بنفس همچنین این افعال را هم عرف معرف این تصدیق کرده اند و فی الجمله تعریف
دیگر بود و تعلیل دیگر و ما معجزه را بیش از آن نمی گوییم که او معرف حصول
از تصدیق است اما شبهت چهارم هم ساقط است زیرا که بنزدیک من خلق
معجز بحسب دلالت عرف معرف حصول تصدیق است والدلیل علیه که هرگاه
که موسی علیه السلم گفت الهی اگر من راست می گویم این کوه را بر سر این قوم در هوا
معلق بدار پس هر بار که مکلف ایمان می آرد کوه از سر او دور می شود و هرگاه که
ایمان رها می کند کوه بسر او نزدیک می شود این مکلف ببدیههٔ عقل بداند که این
اظلال الجبل معرف آنست که خدای تعالی موسی را تصدیق می کند اما شبهت
پنجم که گفت چون ایجاد کفر و جهل از خدای جایز است پس اظهار المعجز بر
حصول صدق چگونه جایز باشد جواب گوییم بمذهب معتزله اظهار
معجز بر دست کاذب آنگاه قبیح باشد که غرض از وی تصدیق بود اما بر آن
تقدیر که غرض چیزی دیگر باشد قبیح نبود و چون روا است که غرض از خلق
معجز چیزی دیگر باشد پس اظهار معجزه بر دست کاذب علی قول المعتزله هم

قبیح نباشد اگر سایل گوید اظهار معجزه بر دست کاذب علی قول المعتزله
مطلقا قبیح باشد زیرا که اگر غرض تصدیق او بود ظاهر است که قبیح بود و اگر
غرض چیزی دیگر است لکن اظهار معجزه بر وفق دعوی او موهم آن باشد که
غرض از خلق وی تصدیق کردن او ست و فعلی کردن که موهم تصدیق
کاذب بود هم قبیح بود جواب آنست که اگر موهم قبیح قبیح باشد
پس بایستی که انزال متشابهات قبیح بودی زیرا که موهم قبیح است و اگر گویی
انزال متشابهات قبیح نیست زیرا که اگرچه بظاهر موهم باطلست لکن احتمال
آن دارد که مراد خدای تعالی غیر از ظاهر باشد پس اگر مکلف حمل کند بر ظاهر
جزما تقصیر از مکلف باشد که جزم کرد نه در موضع جزم ما نیز عین این
عذر بگوییم در مسئلهٔ معجزه زیرا که اگرچه فعل خارق عادت بر وفق دعوی کاذب
اظهار کرد لکن در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که غرض از خلق این معجزه
نه تصدیق مدعی باشد پس اگر مکلف او را حمل کند بر تصدیق مدعی جزما تقصیر
از مکلف باشد که جزم کرد نه در موضع جزم معتزله را این معارضه
هیچ علاج نیست و چون این معارضه بر معتزلی توجیه کردیم گوییم جواب
آنست که روا باشد که چیزی جایز الوقوع باشد لکن بعلم ضروری دانیم که آن
چیز واقع نیست همچنانکه می دانیم که روا باشد که حق تعالی شخصی بیافریند
پیر هم در این ساعت بی مادر و پدر و بضرورت عقل می دانیم که این چنین شخص
در وجود نیست و می دانیم که روا باشد که جملهٔ کوهها را این ساعت زر گرداند و

ب

جیحون را نقره کرد اند و بعلم ضروری می دانیم که این معنی موجود نیست پس
همچنین اگر چه می دانیم که رواست ظهور معجزه بر دست کاذب لکن هست
کرده ایم که بعلم ضروری معلوم است دلالت معجزه بر صدق و هر چه بعلم
ضروری معلوم بود تجویز خلاف او در وی قادح نیاید چنانکه درین مثالها تقریر
کردیم فاما آنچه سائل گفت که شما قیاس شاهد بر غایب می کنید و حکم
در شاهد بطرد و عکس اثبات می کنید جواب گوییم این خطاست
زیرا که ما بدلیل اثبات کردیم که دلالت معجزه بر صدق مدعی معلوم است بضرورت
عقل و هر چه معلوم بود بعلم ضروری او را بدلیل ثابت کردن عبث بود خاصه
بدلیل ظنی و مقصود ما ازین مثال تنبیه است بر حصول علم ضروری نه آنکه ما
بروی قیاس می کنیم اینست تمامت تقریر اثبات نبوت و بالله التوفیق
اما شبهات منکران نبوت از چهار نوع است نوع اول آنست
که گفتند تکلیف باطل است پس بعث باطل بود اما بیان آنکه تکلیف باطل است
از وجوه است اما وجه نخستین آنست که جبر حق است پس تکلیف باطل بود
اما مقدمه نخستین در اثبات جبر و دلیل برین آنست که در مسئله
خلق افعال درست کردیم که بنده موجد فعل خود نیست البته پس چون خداوند
تعالی فعل در وی آفریند ترک نتواند کردن و چون نیافریند فعل نتواند کردن پس
بنده البته قادر نباشد نه بر فعل و نه بر ترک اما مقدمه دوم که چون
جبر حق باشد تکلیف باطل باشد و دلیل برین آنست که ما در بدیهه عقل می

۱۵۲۱

ما بهم که اگر مردی دست و پای کسی سخت بر بندد و او را از بالای کوه می فرو
اندازد و پس او را می زند که چرا تو در میانه هوا بنه ایستادی جمله عاقلان
بل همه عقلا این فعل را قبیح دارند و اگر کور مادر زاد را می زند که مصحف را برخوان
و مفلوج را می زند که در هوا بران شو جمله عقلا قبح این تکلیف بدیهه عقل
دانند و بدیهه عقلا حاکم اند که این کار لایق احکم الحاکمین نبود پس معلوم شد که
جبر حق است و معلوم شد که چون جبر حق باشد تکلیف باطل بود پس معلوم
شد که تکلیف باطل شد وجه دوم در بطلان تکلیف آنست که باری تعالی
عالمست بجمله معلومات نامتناهی پس آنچه تکلیف بوی واقع باشد یا معلوم
الوقوع بود یا معلوم اللاوقوع اگر معلوم الوقوع بود پس واجب الوقوع بود
پس تکلیف کردن بتکوین واجب الوقوع عبث بود و اگر معلوم اللاوقوع بود پس
ممتنع الوقوع بود پس تکلیف کردن بتکوین ممتنع الوقوع ظلم بود پس معلوم شد
که تکلیف محالست و این سخن را در معرض دیگر یاد توان کردن چنانکه گویند
مقصود از تکلیف یا جلب ثوابست یا دفع عقاب اگر جلب ثوابست و آن ثوا
ب
یا معلوم الحصول بود یا معلوم اللاحصول اگر معلوم الحصول بود پس واجب
الحصول بود پس بفعل طاعت هیچ حاجت نبود و اگر معلوم اللاحصول بود پس
ممتنع الوقوع بود پس در فعل طاعت هیچ فایده نباشد وجه سیم در بطلان
بیان صح
تکلیف آنست که تکلیف یا در وقت استواء دواعی باشد یا در وقت رجحان باشد
محالست که در وقت استواء دواعی باشد زیرا که ترجیح در وقت حصول

استوا محال باشد و محالست که در وقت رجحان باشد که انگاه راجح واجب باشد و مرجوح ممتنع و بهر دو تقدیر تکلیف بی فایده بود و این سخن در مسئلهٔ خلق افعال مستقصی گفته شده است **وجه چهارم** اگر در تکلیف هیچ فایده نیست پس عبث باشد و لایق حکیم نبود و اگر فایده بود از فایده اگر عاید باشد بمعبود پس معبود محل نفع و ضرر باشد و اگر عاید باشد بعابد این محال باشد زیرا که فایده یا حصول لذتی و سروری بود یا ازالت المی و غمی بود و معبود قادرست بر تحصیل این همه بی واسطهٔ ان عبادت پس توسط از عبادت عبث باشد و این محالست **وجه پنجم** وان انست که کافر و عاصی را تکلیف کردن لایق حکمت نیست زیرا که اگر ان کار کرده شود معبود جاهل شود تعالی الله عنه و اگر کرده نشود مامور مستحق عقاب گردد پس کاری کردن که ازین دو ثمره یکی لازم اید لایق حکمت نبود **وجه ششم** انست که تکلیف ظاهر مشغول کند دل را بظاهر و مشغول بودن دل بظاهر باز دارنده است از مستغرق شدن در نور تجلی جلال الهی و هرچه مانع این معنی باشد ترک او از واجبات بود پس بدین شش وجوه معلوم شد که تکلیف باطلست و چون تکلیف باطل باشد بعثت هم باطل باشد زیرا که مقصود از بعثت بیش از تبلیغ تکالیف نیست و چون مقصود باطل شد تبع هم باطل شد **نوع دوم از شبهات** انچ تعلق بمسئلهٔ حسن و قبح دارد و ان چنانست که گویند هرچه فرض کرده شود یا حسن او در جیز معلوم بود یا قبح ان چیز معلوم بود یا نه حسن او معلوم بود و نه قبح اگر حسن او معلوم بود کردنی باشد و اگر قبح او معلوم بود ناکردنی باشد و اگر نه حسن او و نه قبح او معلوم بود

یا فعل او اضطراری بود یا اضطراری نبود اگر اضطراری بود فعل او مجبور باشد لا محاله و اگر اضطراری نبود فعل او مجبور نبود زیرا که بوی حاجت نیست و در وی احتمال خطر و ضرر هست و هرچه چنین باشد ناکردنی بود پس درست شد که احکام جملهٔ افعال بعقل معلوم است پس در فرستادن پیغامبر هیچ فایده نبود پس عبث باشد و این بر حکیم روا نبود **نوع سیم از شبهات** انست که ما در شرایع افعالی می بینیم که لایق حکمت حکیم نبود چنانک افعال حج و چنانکه فرق نهادن میان دو چیز متشابه چنانک روز اخر ماه رمضان از روز اول شوال هر دو بیکدیگر پیوسته است و میان ایشان هیچ فرق معقول نه پس در یک روز افطار حرامست و در یک روز صوم حرامست و همچنین سنگی را قبله کردن نه لایق عقلاست و این طایفه امثال این جمع کنند و از زمرهٔ شبهت سازند از طعن کردن در شرایع **نوع چهارم از شبهات** کلمات یهود است و شبهت ایشان اینست که نسخ محالست و چون نسخ محال باشد شرع محمد باطل باشد **اما** بیان انک نسخ محالست از دو وجه است **وجه اول** وان عقلیست که موسی علیه السلام چون شرع خود با امت خود برسانید یا گفت که این شرع من موبدست یا گفت موبد نیست تا ابد یا فعل نفرمود و نه گفت که موبدست و نه گفت که موقتست **اما قسم دوم** باطلست زیرا که اگر گفته باشد که موقت است باید که همچنانک شرع او متواتر معلوم شده است تاقیت و انتهاء او هم متواتر معلوم شده بودی و اگر این معنی متواتر معلوم بودی یهود انکار ان نتوانستندی کرد زیرا که انکار متواترات از یکی و دو ممکن باشد بر سبیل مکابره اما از جمع عظیم ممکن نباشد لکن کسی را از یهود این تاقیت و انتها معلوم

ن

نیست بر این قسم باطل باشد و اما قسم سیم و آن آنست که نفرمود بدان
فعل و نگفت مؤبد است یا موقت کو هم اگر چنین بودی بایستی که شرع موجب یکبار
بودی لان الامر المطلق لا یفید التکرار و باجماع جمله امم این باطلست و چون این هر دو
قسم باطل شد معلوم شد که حق قسم اول است و آن آنست که گفته باشد که شرع من
مؤبد است و چون چنین گفته باشد باید که شرع او مؤبد بود و الا کاذب باشد و کاذب
پیغامبری را نشاید و چون شرع موسی مؤبد باشد منسوخ نشود و چون شرع او
منسوخ نشود شرع محمد مثبت نشود اما وجه دوم و آن نقلی است و آن آنست که جمله
یهود علی کثرتهم و تفرقهم فی مشارق الارض و مغاربها نقل می کنند که موسی علیه السلم
گفت علیکم بالسبت ما دامت السموات والارض و خبر متواتر مفید علم باشد پس سخن
موسی علیه السلم حجت است و چون این درست شد بعثت محمد علیه السلم محال باشد که
ثابت شود و بالله التوفیق الجواب اما شبهتها که در انکار تکلیف گفته اند
باطلست زیرا که این خصم می گوید که تکلیف را انکار می باید کردن و این تکلیف است پس
اگر باطلست تکلیف او بانکار تکلیف باطل شود و اما جواب حقیقی آنست که
بنزدیک ما تکلیف اعلامست بنزول ثواب یا بنزول عقاب اگر از فعل بر دستست مکلف
ظاهر شد از علامت نزول ثوابست و اگر کرده نشود از اعلام باشد بحلول عقاب و بنده
را بر خدای تعالی هیچ اعتراض نرسد و اما شبهت دوم که بنا بر حسن و قبح است
هم باطلست زیرا که روا بود که مقصود از بعثت آن باشد که ما معرفت سمعی متوافق
شوند و آن نیست که آفریدگار تعالی انواع دلایل برهستی خود بدید کرده است و اما

آنکس که حسن و قبح عقلی را انکار کند این شبهت از وی ساقط باشد و اما
شبهت سیم هم ضعیفست اما بنا بر انکار حسن و قبح عقلی سخت ظاهر است و لانه
تعالی یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید و اما بنا بر اثبات حسن و قبح عقلی هم ظاهرست
زیرا که اگر چه وجه حسن آن بتفصیل معلوم نیست لکن وجه قبح آن هم معلوم نیست و دور
نباشد که در وی وجه حکمتی باشد که عقل ما از دریافتن آن قاصر باشد و اما
شبهت چهارم و آن در انکار نسخ است جواب آنست که موسی علیه السلم شرع
خود موقت و محدود آورده بود و این معنی امت او را بتواتر معلوم بود لکن در وقت
بخت نصر همه هلاک شدند و عدد تواتر از امت او نماند لاجرم این نقل منقطع شد و
جواب از شبهت در انکار نسخ هم اینست زیرا که اگر چه یهود امروز بسیار
اند لکن روایت این جمع باحاد می رسند و ایشان از قوم اند که در عهد بخت نصر مانده اند
و در خبر تواتر استوی الطرفین و الواسطه شرط باشد اینست تمامت سخن در مسئله نبوت
والله اعلم

المسئلة الثانیة والثلثون

فی عصمة الانبیاء علیهم السلم بدانکه اختلاف عقلا در مسئله عصمت انبیا علیهم
السلم در چهار موضع است اول آنچه تعلق باعتقاد دارد و اتفاق جمله امت است
که کفر و بدعت بر انبیا جایز نیست مگر فضیلیان از خوارج که ایشان کفر روا دارند
زیرا که بنزدیک ایشان گناه از پیغامبر علیه السلم جایزست و همه گناهها بنزدیک ایشان
کفرست و روافض در وقت تقیه اظهار کلمه کفر روا دارند موضع دوم آنچه تعلق
بتبلیغ شرایع و احکام دارد از خدای تعالی بخلق و اجماع امت است که درین باب

موضع

تحریف وخیانت روا نبود نه بعمد و نه بسهو والا اعتماد بر شریعت نماند موضع
سیم آنچ تعلق بفتوی دارد در شریعت واجماعست که خطا درین باب بعمد روا نبود
و در خطا بر سبیل سهو خلافست موضع چهارم انست که تعلق دارد بافعال و سیرهاء
ایشان و درین مواضع امت را پنج قولست قول اول انست که گناه روا باشد
هم صغیره و هم کبیره و هم بعمد و هم بسهو و این قول حشویانست قول
دوم انست که فعل کبایر بر سبیل عمد روا نباشد و صغیره بر سبیل عمد روا باشد لکن
از صغایر که فعل ان منفر باشد و این قول اکثر معتزله است قول سیم که نه
گناه کبیره و نه گناه صغیره بعمد از ایشان صادر نشود لکن روا باشد که بر سبیل تاویل
گناه از ایشان صادر شود و این قول ابو علی جبایی است قول چهارم انست
که هیچ گناه نه صغیره و نه کبیره از ایشان صادر نشود الا سهو باشد و ایشان
بران سهو ماخوذ و معاقب باشند واگرچه امت بر سهو معاقب نباشند و فرق انست
که علم ایشان کاملترست و تیقظ و حفظ ایشان بیشتر و این قول ابو اسحق نظام است
از معتزله قول پنجم انست که از ایشان هیچ مخالفت صادر نشود نه صغیره
و نه کبیره و نه بسهو و نه بعمد و نه بتاویل و این مذهب روافض است و بدانک
عقلا در خلاف کردند در وقت وجوب عصمت سه قول است اول انست که
ایشان را واجب العصمه اند از روز اول ولادت تا اخر عمر و این مذهب روافض است
قول دوم انست که ایشان واجب العصمة اند از وقت بلوغ و ارتکاب کفر و کبیره
قبل النبوة جایز نیست و این قول معتزله است قول سیم انست که وجوب عصمت

١٤٤٤

در حال نبوت باشد اما قبل النبوة عصمت واجب نیست و این قول اکثر اصحاب
ماست و قول ابو الهذیل و ابو علی جبایی از معتزله و اختیار ما انست که
پیغامبران معصوم اند در وقت نبوت از فعل کبایر و صغایر و عمدا اما بر سبیل سهو
جایزست و ما را بر وجوب عصمت دلایل است دلیل اول انست که اگر گناه از یشان
صادر شود در حال ایشان در استحقاق مذمت عاجل و عقاب اجل بیشتر باشد از حال جمله
عاصیان امت و این باطلست پس گناه کردن ایشان جایز نباشد و دلیل ملازمت
انست که درجه پیغامبر که در غایت جلالت و نهایت رفعت و عظمت است و هر
کس که درجه او بزرگتر گناه او زشتتر و یدل علیه ثلثة اوجه اولها قوله تعالی
یا نسا النبی لستن کاحد من النسا من یات منکن بفاحشه مبینة یضاعف لها العذاب
ضعفین وثانیها ان المحصن یرجم وغیره یحد وثالثها ان العبد یحد نصف حد الحر پس
درست شد که اگر گناه از وی صادر شود حال او در استحقاق مذمت از حال جملهٔ عا صیان
بیشتر بود لکن باجماع امت روا نبود که حال پیغامبر از حال جملهٔ رنود و فساق امت
در تباهی و خساست بیشتر بود پس باید که پیغامبر گناه نکند دلیل دوم انست
که جون فسق از وی صادر شود باید که مقبول الشهاده نبود لقوله تعالی یا ایها الذ ین
امنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا امر بالتثبت فی قبول شهادة الفاسق لکن باجماع
امت او مقبول الشهاده است پس باید که فسق از وی صادر نشود دلیل سیم اگر
فسق از وی صادر شود زجر او باید که روا باشد بدلیل قوله تعالی کنتم خیر ا مة
اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنکر لکن زجر او حرامست لقوله تعالی

ان الذین یؤذون الله ورسوله لعنهم الله فی الدنیا والآخرة پس باید که فسق
از وی صادر نشود دلیل چهارم اگر فسق از محمد صادر شود باید که اقتدا کردن بوی
در آن فسق واجب باشد لقوله تعالی فاتبعوه لکن امر کردن بفسق محال
باشد زیرا که فسق منهی است وجمع کردن میان امر ونهی محال باشد دلیل پنجم
اگر فسق از پیغامبر صادر شود باید که مستحق عقاب باشد لقوله تعالی
ومن یعص الله ورسوله فان له نار جهنم وباید که مستحق لعنت باشد لقوله تعالی
الا لعنة الله علی الظالمین وباجماع امت پیغامبر معاقب نباشد در دوزخ و مستحق
لعنت نباشد پس باید که گناه از وی صادر نشود دلیل ششم هیچ شک نیست که
پیغامبران خلق را بطاعت می فرمودند واز گناه زجر می کردند پس اگر ایشان گناه
کنند در تحت این آیت در آیند کی لم تقولون ما لا تفعلون کبر مقتا عند الله ان
تقولوا ما لا تفعلون ودر تحت این آیت هم در آیند که اتأمرون الناس بالبر وتنسون
انفسکم وانتم تتلون الکتاب افلا تعقلون وخدای تعالی خبر می دهد از پیغامبر که
او گفت که وما ارید ان اخالفکم الی ما انهیکم عنه دلیل هفتم آنست که خداوند
تعالی در صفت ابرهیم واسحق ویعقوب فرمود که انهم کانوا یسارعون فی الخیرات
والالف واللام فی صیغة الجمع عموم را باشد ودر تحت فعل کل ما ینبغی وترک کل ما لا
ینبغی در آید پس درست شد که از پیغامبران فاعل جملهٔ طاعات وتارک جملهٔ محظورات
بوده اند دلیل هشتم می فرماید وانهم عندنا لمن المصطفین الاخیار واین دو لفظ
متناول جملهٔ افعال وتروک باشد بدلیل جواز الاستثنا یقال فلان من المصطفین الاخیار

الا فی الفعل الفلانی والاستثنا یخرج من الکلام ما لولاه لدخل تحته پس درست
شد که ایشان مصطفی بودند واخیار بودند در همه افعال وتروک واین منافی
گناه باشد ۵ وهمچنین فرمود الله یصطفی من الملائکة رسلا ومن الناس ۵ و
فرمود ان الله اصطفی آدم ونوحا وآل ابرهیم وآل عمران علی العالمین ۵ ودر حق
ابرهیم علیه السلام فرمود ولقد اصطفیناه فی الدنیا ۵ ودر حق موسی فرمود که انی
اصطفیتک علی الناس برسالاتی وبکلامی ۵ وفرمود که واذکر عبادنا ابرهیم و
اسحق ویعقوب اولی الایدی والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذکری الدار
وانهم عندنا لمن المصطفین الاخیار این همه آیتها دلیلست بر آنکه ایشان برگزیدگان
خدای تعالی اند واین منافی گناه کردن باشد دلیل نهم خداوند تعالی از ابلیس
حکایت می فرماید که او گفت فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین
استثنا کرد از اغوا واضلال ووسوسه خود مخلصانرا آنگاه خداوند تعالی در
صفت ابرهیم واسحق ویعقوب می فرماید انا اخلصناهم بخالصة ودر صفت
یوسف علیه السلام می فرماید انه من عبادنا المخلصین پس بدین هر دو آیت معلوم
شد که عصمت این پیغامبران واجب باشد وچون عصمت ایشان واجب باشد
عصمت دیگر پیغامبران هم واجب بود لانه لا قایل بالفرق دلیل دهم خداوند
تعالی فرمود ولقد صدق علیهم ابلیس ظنه فاتبعوه الا فریقا من المؤمنین پس
آن قوم از مؤمنان که بحکم این آیت متابعت ابلیس نکرده باشند گناه نکرده باشند و
اگر متابعت او کرده باشند پس گو هم از قوم از مؤمنان که گناه نکردند پیغامبران

بوذند یا غیر پیغامبران اگر پیغامبران بوذند پس درست شد که پیغامبران
گناه نکردند واگر غیر پیغامبران بوذند پس باید که ایشان از پیغامبران فاضلتر
باشند لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم وچون این محالست باید که
مراد خدای تعالی از آن قوم که متابعت ابلیس نکردند پیغامبران باشند و
اتباع ایشان دلیل یازدهم انست که خداوند تعالی مکلفان را دو طایفه
نهاد یکی حزب الشیطان چنانک میفرمود اولیک حزب الشیطان الا ان حزب الشیطان
هم الخاسرون ودر حق طایفه دوم فرمود اولیک حزب الله الا ان حزب الله هم
المفلحون وهیچ شک نیست که حزب شیطان آن باشد که همه آن کنند که شیطان
بذان فرماید پس اگر گناه از پیغامبر صادر شود پیغامبر از حزب شیطان باشد پس
این حکم بروی درست شود که الا ان حزب الشیطان هم الخاسرون وزهاد امت
در تحت این خطاب باشند که الا ان حزب الله هم المفلحون پس لازم آید که احاد
زهاد امت بسیاری از پیغامبران فاضلتر باشند واین باجماع امت باطلست
دلیل دوازدهم انست که ما درست خواهیم کرد که پیغامبر از فرشته فاضلتر
ودرست خواهیم کردن که فرشته هیچ گناه نکند پس باید که پیغامبر هم هیچ گناه
نکند که اگر پیغامبر گناه کند وفرشته گناه نکند روا نبود که پیغامبر از فرشته
فاضلتر باشد لقوله تعالی ام نجعل الذین امنوا وعملوا الصلحات کالمفسدین
فی الارض دلیل سیزدهم انست که خداوند تعالی در حق ابرهیم فرمود انی
جاعلک للناس اماما وامام کسی بوذ که خلق بوی اقتدا کنند پس اگر ابرهیم علیه السلم

گناه کند باید که بر خلق متابعت او در کردن از گناه واجب شود واین روا نبوذ
دلیل چهاردهم فرمود که لا ینال عهدی الظالمین وهر کس که گناه کار باشد ظالم نفس
خویش باشد چنانک فرمود فمنهم ظالم لنفسه پس مراد خداوند تعالی از آن عهد
که فرمود که ظالمان از آن نیابند یا عهد نبوت بود یا عهد امامت اگر عهد نبوت
بوذ پس معلوم شد که پیغامبری بهیچ گناه کار نرسد واگر مراد عهد امامت بوذ
ونبوت فاضلتر از امامت است چون عهد امامت با گناه کاری جمع نمی شوذ
اولیتر آن باشد که عهد نبوت با گناه کاری جمع نشوذ دلیل پانزدهم انست که
خزیمة بن ثابت گواهی داذ بر وفق دعوی پیغامبر علیه السلم پیغامبر او را گفت
چگونه گواهی دادی وترا این واقعه معلوم نبوذ خزیمة گفت ما ترا راستگوی
میدانیم در آن وحی که از بالای هفت آسمان فرو می آید چگونه روا بوذ که ترا راست
گوی ندانیم درین قدر مصطفی صلی الله علیه وسلم او را از سخن تصدیق کرد ونام
ذو الشهادتین بر نهاذ واگر گناه بر پیغامبران روا بوذی گواهی خزیمه در آن
واقعه روا نبوذی وچون از دلایل عصمت انبیا علیهم السلم فارغ شدیم عصمت
ملایکه هم بیاییم دلیل اول انست که خداوند تعالی در صفت
ایشان فرمود یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یومرون ولفظ یفعلون ما
یومرون متناول جمله ملایکه است در فعل جمله مامورات وهم دلیلست بر ترک
جمله محظورات لان کل ما نهی عن فعله فقد امر بترکه دلیل دوم انست
که در صفت ملایکه فرمود لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون وفی این آیت هم

در دوری ایشان هم از گناهان و متوقف بودن ایشان در همه کارها الا بر
وفق فرمان و وحی دلیل سیم انست که فرموده در حق ایشان یسبحون
اللیل والنهار لا یفترون و هر کس که صفت او این بود معصیت کردن از وی
ممکن نباشد دلیل چهارم الملایکه رسل الله لقوله تعالی جاعل الملایکة
رسلا والرسول معصوم لقوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالاته اینست جمله
دلایل ما در عصمت انبیا و عصمت ملایکه علیهم السلم و بدانک مخالفانرا
درین مسله سوالات بسیارست از ایات و ما در قصه فرشتگان و قصه هر یک
از پیغامبران انچ تعلق بدان قصه دارد از ایات بیاریم و تاویل براستی
بگوییم **قصه نخستین** قصه ملایکه علیهم السلم و مخالفانرا درین قصه چهار
شبهت است شبهت اول انست که خداوند تعالی از ایشان حکایت می فرماید که
اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء الی اخره و خصم تمسک کرد بدین ایت در
اثبات معصیت ملایکه از ده وجه وجه اول انست که لفظ اتجعل اعتراض باشد
بر خدای تعالی و بر خدای تعالی اعتراض کردن از اعظم گناهانست وجه دوم انست
که ایشان طعن کردند بر ادم و ان غیبت باشد و غیبت از گناه است وجه سیم
انک ایشان گفتند که ایشان فساد کنند و خون ناحق ریزند یا بوحی دانسته باشند
از گمان خود گفتند روا نبود که از وحی معلوم کرده باشند زیرا که چون حق تعالی
ادم را عزیز خواست کرد روا نبود که عیب ادم خصمان را معلوم کند پس معلوم
که از ظن گفتند و قدح کردن بنا بر ظن گناه باشد لقوله تعالی ان الظن لا یغنی من

انکبا برست

الحق شیا و قوله تعالی و لا تقف ما لیس لک به علم وجه چهارم انست که
وقتی که ادم را طعن کردند خود را بستودند که و نحن نسبح بحمدک و نقدس
لک و جای دیگر گفتند و انا لنحن الصافون و انا لنحن المسبحون و این لفظ دلیل
کند بر انک از کار خود ما هیچ کس نکند و وصف کردن خود درین مقام بدین
صفت دلیل عجب باشد و عجب از کبایرست و خبر داد که از کار خود ما کسی
نکند دروغ باشد و دروغ از کبایرست وجه پنجم انک درین مقام از طاعت
خود یاد کردند از توفیق و اعانت حق یاد نکردند و این غرور باشد و غرور گناه
کبایرست وجه ششم انست که حق تعالی فرمود انبئونی باسماء هولاء ان کنتم
صادقین و لفظ ان کنتم صادقین دلیلست بر انچ ایشان سخنی گفته بودند که
دروغ بود وجه هفتم انک ایشان گفتند لا علم لنا الا ما علمتنا و این سخن عذر
خواستن است و اگر در مقدمه گناه نه رفته بودی بدین عذر خواستن هیچ حاجت
نبودی وجه هشتم انست که خداوند تعالی فرمود الم اقل لکم انی اعلم غیب
السموات والارض و این دلیلست بر انچ ملایکه را شکی بوده است در تعلق علم
باری تعالی بجملهٔ معلومات پیش ازین واقعه وجه نهم انست که فرمود و اعلم
ما تبدون و ما کنتم تکتمون و این دلیلست بر انچ ایشانرا فعلی بوده است و ایشان
انرا پنهان داشته اند وجه دهم انست که از ابن عباس نقل می کنند که او گفت چون
حق تعالی با ان ملایکه که لشکر ابلیس بودند در جنگ جان فرمود که انی جاعل فی
الارض خلیفه ایشان گفتند اتجعل فیها من یفسد فیها بسر اهسته با یکدیگر گفتند

کی هرچ خواهند که بیافرینند گو بیافرین که بهتر از ما کس نیافرینند و اینچ حق تعالی
گفت واعلم ما تبدون وما کنتم تکتمون اشارت بدین معنی است جواب
انست که از ایات که ما دلیل اوردیم بر عصمت ملایکه نصوصی صریح بود چنانک
فرمود و یفعلون ما یؤمرون و فرمود لا یسبقونه بالقول و این وجوه که
خصم ازین ایت بیرون اورد هیچ نص صریح نیست بلکه همه وجوه محتمل است
و هرگاه که نص و محتمل متعارض شوند جانب نص راجح باشد اما جوابات
تفصیلی در کتاب تفسیر شرح داده ایم شبهت دوم انک می گویند ابلیس
از ملایکه بود و گناه کرد دلیل بر انک ابلیس از ملایکه بود دو وجه است
وجه اول انست که خداوند عز و جل فرمود فسجد الملایکة کلهم اجمعون
الا ابلیس و استثنا از جنس باشد وجه دوم انک خداوند تعالی ملایکه
سجود کردن فرمود پس اگر ابلیس از ملایکه نبودی در تحت امر نیامدی
جواب لا نسلم که ابلیس از ملایکه است و برین پنج دلیلست دلیل
اول انست که ابلیس از جن بود لقوله تعالی الا ابلیس کان من الجن و
الجن لیسوا من الملایکة لقوله تعالی و یوم یحشرهم جمیعا ثم یقول للملایکة
اهؤلاء ایاکم کانوا یعبدون قالوا سبحانک انت ولینا من دونهم بل کانوا یعبدون
الجن وهذه الایة صریحة فی الفرق بین الجن والملک دلیل دوم انست که
ابلیس را ذریت است لقوله تعالی افتتخذونه وذریته اولیاء من دونی و ملایکه
را ذریت نیست زیرا که ذریت انگاه باشد که ذکر و انثی باشد لکن در ملایکه انثی

نیست لقوله تعالی وجعلوا الملایکة الذین هم عباد الرحمن اناثا دلیل سیم
ابلیس مخلوق از اتش است لقوله تعالی حکایة عن ابلیس خلقتنی من نار و
خلقته من طین و ملایکه مخلوق اند از نور لما روی عروة عن عایشة انه
علیه السلم قال خلقت الملایکة من النور ولان من المشهور الذی لا مدفع ان
الملایکة روحانیون فقیل فی الاشتقاق لانهم خلقوا من الریح او من الروح
دلیل چهارم الملایکه رسل الله لقوله تعالی جاعل الملایکة رسلا و رسول الله
لا یکون کافرا لقوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالاته فیلزم ان لا یکون الملک
کافرا و ابلیس کان کافرا لقوله تعالی وکان من الکافرین فثبت ان ابلیس لم یکن
ملکا واما جواب از استثنا انست که استثنا در قران از خلاف جنس بسیار
امده است وجواب از وجه دوم که گفت اگر ملک نبودی مامور نشدی انست
که او شخصی بود از عهد قدیم با چندین هزار ملایکه امیخته و از راه صورت
صفت ایشان گرفته پس ان تکلیف که بر جمله ملایکه متوجه شد بروی هم
متوجه شد شبهت سیم قصه هاروت و ماروت است و حاصل این قصه
اینست که این دو فرشته بزمین امدند و خمر خوردند و زنا کردند و خدای
تعالی ایشانرا این ساعت در عذاب می دارد و ایشان کسانی را که بنزدیک
ایشان روند جادوی اموزند جواب حکمت در نزول هاروت و ماروت
ان بود که جادوان از شیاطین غیبها از اسمان در می اموختند و بخلق می
گفتند و خلق گفتند ایشان می شنیدند و می پنداشتند که ایشان پیغامبران
اند

پس حق تعالی هاروت و ماروت را بزمین فرستاد تا خلق را علم سحر بیاموزند
ما ایشانرا فرق میان سحر و نبوت و سحر معلوم شود و این مشابهت از میان
خلق برود و اخبر حق تعالی از این دو فرشته حکایت فرمود که انما نحن فتنة یعنی
ما شما را این سحر می آموزیم تا شما را فرق میان سحر و معجزه معلوم شود پس
اگر مقصود شما از علم سحر این قدر باشد این عین طاعت باشد و اگر شما ان
سحر را بعمل آرید عین معصیت شود پس از برای این معنی انما نحن فتنة فلا
تکفر یعنی سحر از برای این غرض بیاموزید و در عمل میارید تا کافر نشوید
والله اعلم **شبهت چهارم** انست که خدای تعالی فرمود و من یقل منهم انی
اله من دونه فذلک نجزیه جهنم و این مشعر است بانکه کسی را از ایشان این
سخن در خاطر بوده است **جواب** انست که نهی کردن از چیزی که دلیل
ان نباشد که ان مخاطب ان فعل کرده باشد بلکه روا باشد که مقصود از ذکر
ان نهی ان نباشد تا امتناع دایم بماند

القصة الثانية

قصه ادم علیه السلم و درو که دو شبهت است **شبهت نخستین** انست که قصه ذلت
ادم علیه السلم و وجه تمسک بدان قصه از هفت وجه است **وجه اول** انست
که فرمود و عصی ادم ربه و لفظ عاصی اسم ذم است پس جز بر صاحب
کبیره نیفتد **وجه دوم** انست که فرمود فغوی و غوایت گمراهی بود و
از انکبایر ست **وجه سیم** انست که ادم علیه السلم توبه کرد بدلیل قوله تعالی
ثم اجتباه ربه فتاب علیه و قوله فتلقی ادم من ربه کلمات فتاب علیه و حقیقت

توبه ندم است بر گناه پس اگر درین سخن صادق بوده باید گناه کار باشد
و اگر کاذب بود هم گناه کار باشد **وجه چهارم** انست که ارتکاب منهی
کرد بدلیل قوله تعالی الم انهکما عن تلکما الشجرة ۞ و لا تقربا هذه الشجرة
و ارتکاب منهی گناه باشد **وجه پنجم** انست که خدای تعالی اورا ظالم
گفت فتکونا من الظالمین و او خود را ظالم گفت ربنا ظلمنا انفسنا و ظلم گناه
باشد **وجه ششم** انست که آدم علیه السلم اعتراف کرد که اگر نه مغفرة
خداوند باشد او از جمله خاسران باشد و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنکونن
من الخاسرین و این جز در صاحب کبیره درست نیاید **وجه هفتم** انست که
او را از بهشت بیرون کرد بسبب وسوسه شیطان و ازلال شیطان فوسوس
لهما الشیطان لیبدی لهما ما وری عنهما فازلهما الشیطان عنها فاخرجهما
مما کانا فیه و این سخن جز در صاحب کبیره راست نیاید **جواب** انست
که روا بود که این واقعه قبل النبوة بوده باشد بدلیل قوله تعالی و عصی
ادم ربه فغوی ثم اجتباه ربه فتاب علیه و هدی و کلمه ثم تراخی را باشد
و مراد از اجتبا نبوت است **شبهت دوم** تمسکوا بقوله تعالی هو الذی
خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها لیسکن الیها الی قوله تعالی فتعالی الله
عما یشرکون قالوا فالنفس الواحدة هی ادم و زوجها المخلوق منها هی حوا و هذه
الکنایات باسرها عایدة الیهما فقوله جعلا له شرکا فیما اتیهما فتعالی الله
عما یشرکون تقتضی صدور الشرک عنهما **والجواب** لا نسلم ان النفس الواحدة

م

س

المذكورة في هذه الآية من آدم عليه السلم وليس في الآية ما يدل عليه بل يقول
هذا الخطاب لقريش من الاسراف منهم الى قصي والمعنى خلقكم من نفس واحدة
قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما اتاهما الله
ما طلبا من الولد الصالح السوي سميا اولادهما بعبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار وعبد قصي فالضمير في قوله تعالى يشركون لهما ولا عقابهما ٥

القصة الثالثة قصة نوح عليه السلم ودر وى دو شبهت است
شبهت نخستين انست كه خداوند تعالى فرموده صفت پسر او كه
ليس من اهلك انه عمل غير صالح واين دليلست بر آنكه او پسر او نبوده است
پس آنچه گفته بود ان ابني من اهلي كذب باشد وكذب گناه است والجواب

اول

المفسرون اختلفوا في هذا الابن على ثلثة اقوال الاول الاكثرون على انه
كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا في قوله انه ليس
من اهلك الذين وعد ربك ان ينجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو
قول ابن عباس وسعيد بن جبير الثاني انه كان ابن امرأته الا انه لاختلاطه
بابنائه واهل بيته اطلق اسم الابن عليه كما ان ابليس لاختلاطه بالملائكة اطلق اسم
الملك عليه والدليل على ما ذكرنا قوله ان ابني من اهلي ولم يقل مني وهذا
مروي عن الباقر الثالث انه ولد على فراشه من غير رشده وهو خطاء لانه
يجب تنزيه الانبيا عليهم السلم عن مثل هذه الفضيحة شبهت دوم انست كه
ان سوال نوح عليه السلم كان خطاء من وجهين الاول قوله تعالى فلا تسالن ما ليس

ح

به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين الثاني في قوله تعالى انه عمل غير صالح
وفيه قراءتان قراءة الكسائي على لفظ الماضي والمعنى ان ابنك عمل عملا غير
صالح والباقون بالرفع والتنوين والاول مرجوح لانه يقتضي اضمار
الموصوف وهو خلاف الاصل فثبت القراءة الثانية والهاء في قوله انه
ضمير فيكون عايدا الى مذكور سابق وهو اما السوال واما الابن
ولا يجوز عوده الى الابن لان الابن لا يكون عملا غير صالح بل يكون ذا عمل غير
صالح فيقتضي الاضمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الضمير عايدا الى السوال

ل

فثبت ان ذلك السوال كان غير صالح والجواب لا نسلم انه دعا لابنه مطلقا
بل بشرط الايمان لا يقال فلم قال الله تعالى فلا تسالن ما ليس لك به علم
ولم قال اني اعظك ان تكون من الجاهلين ولم قال نوح عليه السلم اني اعوذ بك ان
اسالك ما ليس لي به علم لانا نقول لا يمتنع ان يكون نوح عليه السلم نهي عن ذلك و
ان لم يقع ذلك منه كما ان النبي عليه السلم نهي عن الشرك في قوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك وان لم يقع ذلك منه قوله ثانيا الموصوف في انه عمل غير صالح
هو السوال بل هو صفة الابن والتعويل في ابطال هذا الاحتمال على كون الاضمار
خلاف الاصل ضعيف لان الادلة الدالة على عصمة الانبيا اقوى من الدليل الدال
على ان الاضمار خلاف الاصل والله اعلم

القصة الرابعة قصة ابرهيم
عليه السلم ودر وى هشت شبهت است شبهت نخستين انست كه هذا ربي گفت

ست

پس از قبل ابرهيم چنين سخن چه بود جواب ذكر هذا على سبيل الفرض و

لسطله ثانيا كالو احد منا اذا اراد ان يبطل قدم الاجسام مثلاً فيقول
اولا الجسم قديم يعنى هكذى بقوله الخصم ثم يقول لو كان قديما لكان
متغيرا فكذى ها هنا قال هذا ربى اى كذى تقولون ثم قال لا احب
الافلين اى لو كان ربا لما تغير شبهت دوم انست كه ابرهيم عليه السلم
گفت بل فعله كبيرهم هذا واين سخن دروغ بود والجواب من وجوه الاول
ان قصد ابرهيم عليه السلم لم يكن ان ينسب الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما
قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريضى وهذا كما لو قال صاحبك وقد
كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور بحسن الخط انت كتبت هذا وصاحبك
امى لا يحسن الخط ولا يقدر الا على خرشمه فاسده فقلت له بل كتبته انت
كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك واثباته
للامى لان اثباته والامر دائر بينكما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر
وثانيها ان ابرهيم عليه السلم غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مزينة و
كان غيظه من كبيرها اشد لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه
لانه هو السبب فى استهانته بها وحطمه لها والفعل كما يسند الى مباشره
فقد يسند الى الحامل عليه وثالثها يجوز ان يكون فيه وقف عند قوله كبيرهم
ثم يبتدى فيقول هذا فاسئلوهم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان
الانسان اكبر من كل صنم شبهت سيم فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم
دروغ بود جواب لا نسلم ان النظر فى النجوم غير جايز اما اولا فلان

النظر فيها استدلال بها على توحيد الله تعالى وهو من اعظم الطاعات
واما ثانيا فلعل الله تعالى اخبر ابرهيم عليه السلم بانه مهما طلع النجم الفلانى
فانك تمرض فنظر فى النجوم فلما راى قربه قال انى سقيم واما ثالثا فلعله
نظر فى النجوم تشبيها باهل زمانه فى الظاهر وحكم بانه سيسقم ايهاما لقومه
انه انما حكم بهذا الحكم بنا على النجوم واما قوله انى سقيم فليس فيه
كذب اما اولا فلعله كان سقيما فى تلك الساعة واما ثانيا
فلعله لما عرف انه سيصير سقيما فى الزمان الثانى كما انك اذا علمت انك ستصير
محموما وقت الظهر ثم ان احدا يدعوك الى الضيافة بحيث تعلم انه لا بد من
الجلوس مع القوم وقت الظهر فتقول انى محموم وتعنى به انى اكون محموما فى
ذلك الوقت واما ثالثا لعله اراد به انى سقيم القلب والمراد ما فى
قلبه من الحزن والغم بسبب كفرهم وعنادهم شبهت چهارم در اين آيت كه
ربى الذى يحيى ويميت در دليل اول منقطع باشد و بدليل دوم انتقال كرد
جواب دليل يك چيز ست و آن حدوث چيزى است كه آدمى بر احداث آن
قادر نباشد واين دليل را دو مثال است يكى مثال احيا واماتت چون سامع
فهم نكرد اين مثال را مثال دوم باز آمد وانتقال از مثال بمثال دليل عجز مستدل
نبود دليل بلادت سامع بود شبهت پنجم رب ارنى كيف تحيى الموتى
الاية جواب آنست كه در اين آيت تصريح لفظ مذكور نيست كه اين طلب
طمانينه در چه چيز ست بلكه از محتمل وجوه بسيار ست وجه اول آنست كه

نخ

مه

معجزات که امت معجزه بدانند که مدعی رسالت صادق است چون جبرئیل
بپیغامبر آید پیغامبر معجزه بداند که آینده ملک معصوم است شیطان رجیم
نیست پس روا باشد که طلب احیا میت از برای آن باشد تا بواسطهٔ آن بداند
که آینده ملک معصوم است شیطان رجیم نیست وجه دوم آنست که
جعفر صادق گفت وحی آمد از خداوند تعالی که من بندهٔ را نام خلیلی بر خواهم
نهاد و نشان آن بنده این باشد که چون از من احیاء میت در خواهد من آن
برای اعزاز جانب او اجابت کنم پس چون درجات ابرهیم علیه السلام در عبودیت
حاصل شد ابرهیم خواست تا بداند که آن خلیل اوست یا نه فسال الاحیا فکان
المعنی ولکن لیطمئن قلبی علی کونی خلیلا لک وجه سیم روا باشد که این واقعه
قبل زمان النبوة بوده باشد وجه چهارم روا باشد که مطلوب بکثیر دلایل
باشد تا علم از شک و شبهت دورتر باشد شبهت ششم ابرهیم علیه السلام
از برای پدر استغفار کرد لقوله تعالی حکایة عن ابرهیم سلام علیک سأستغفر
لک ربی و لقوله تعالی واغفر لابی انه کان من الضالین و پدر او کافر بود لقوله
تعالی واذ قال ابرهیم لابیه آزر أتتخذ اصناما آلهة انی اریک وقومک فی ضلال
مبین و استغفار از برای کافر روا نبود لقوله تعالی ما کان للنبی والذین آمنوا ان
یستغفروا للمشرکین و لقوله تعالی فی سورة الممتحنة لقد کانت لکم اسوة
حسنة فی ابرهیم الی قوله الا قول ابرهیم لابیه لاستغفرن لک فامرو بالتاسی
الا فی هذا الفعل فوجب ان یکون ذلک معصیة کل المقدمات مسلمة الا قوله لا یجوز

والجواب

الاستغفار للکافر فان فیه جوابین احدهما ان ذلک مما یختلف باختلاف
الشرایع فلعل ابرهیم علیه السلام لم یجد فی شرعه ما یمنع منه فلاجرم استغفر
لابیه فلما منعه الله منه سکت وثانیهما انه علیه السلام انما استغفر لابیه لانه
کان یتوقع منه الایمان فلما ایس منه ترک الاستغفار و یدل علیه قوله تعالی فلما تبین
له انه عدو لله تبرا منه شبهت هفتم تمسکوا بقوله تعالی حکایة عنه ربنا
واجعلنا مسلمین لک فی الدعا طلب و طلب الحاصل محال و بقوله تعالی واجنبنی وبنی
ان نعبد الاصنام ولولا جواز ذلک علیه والا لما طلب من الله ان یعصمه منه و بقوله
والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین وهذا تصریح فی اثبات الخطیئة والجواب
لا نزاع بین الامة انه لا یجوز الکفر علی الانبیاء بعد النبوة الا عند شرذمة من
الخوارج لا عبرة بخلافهم فکانت هذه الآیات ماوله فوجب حملها علی هضم النفس
والالتجاء الی الله تعالی شبهت هشتم گفت رب اجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام و
خداوند تعالی این دعا اجابت نکرد پس این کسر منصب او باشد الجواب
لفظ بنی کو از دراه لفظ عامست لکن المفسرین حملوا هذا الدعا علی من اعلمه انه یومن
ولا یعبد الاصنام وایضا الولد الکافر لا یسمی ابنا لقوله تعالی فی حق نوح علیه السلام
انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح

القصة الخامسة قصة یعقوب علیه السلام

وفیها ثلث شبهات شبهت نخستین چرا یعقوب یوسف را بر دیگر
فرزندان ترجیح کرد تا از حسد ایشان ترجیح حاصل باشد جواب
جبلت الله قد رشد او بود وایضا او ندانست که عاقبت کار بدین مفسدت

خواهد رسید شبهت دوم برادران یوسف پدر را بضلال وصف کردند
ان ابانا لفی ضلال مبین جواب لیس مرادهم منه الضلال فی الدین بل
العدول عن الصواب لا یقال لما وصفوه بذلک فقد وصفوه
بانه غیر مصیب فی احکامه ومن اعتقد فی الرسول الحق ذلک فقد کفر فیلزم
القول بتکفیر اخوة یوسف لانا نقول الحکم بالکفر والاسلام امر شرعی
فلعل ذلک لم یکن کفرا فی دینهم او یقال کان مرادهم وصف یعقوب بالغلو فی
الحب وذلک غیر معتقد له فلم یکن وصفهم اباه بذلک قدحا منهم فی عصمته
شبهت سیم لم اسرف یعقوب فی البکا حتی ابیضت عیناه من الحزن ومن
شان الانبیا التجلد والتصبر والجواب التجلد علی المصایب مندوب
مندوب ولیس بواجب وترک المندوب لیس بمعصیة وایضا فلانه
علیه السلم انما کان یظهر من حزنه شیا قلیلا والذی کان یخفیه اکثر مما اظهره

القصة السادسه قصه یوسف علیه السلم شبهت نخستین جوا
برند که صبر کرد وحال خود شرح نداد الجواب من وجوه احدها لعله لم یکن نبیا
فی ذلک الوقت فلما خاف علی نفسه من القتل صبر علی الرق وثانیها ان اظهار
الحریه امر یجوز ان یختلف باختلاف الشرایع فلعل الله تعالی امره بالسکوت
عنه فی ذلک الوقت کما امتحن ابرهیم واسحق بالنار والذبح وثالثها لعله
اخبرهم بذلک لکنهم لم یلتفتوا الیه شبهت دوم قصه زلیخا وهی قوله تعالی
ولقد همت به وهم بها لولا ان رای برهان ربه جواب بباید دانستن

ابویه نمرود والذبح

١٤٣ العشرون

که هر کس را که بدان واقعه تعلقی بود کواهی داذند بر پاکی یوسف اول کوا
داذن شوهر بر طهارت یوسف انه من کیدکن ان کیدکن عظیم یوسف اعرض
عن هذا واستغفری لذنبک الایه دوم قول کواه وشهد شاهد من اهلها
ان کان قمیصه قد من دبر سیم قول زنان مصر وقلن حاش لله ما علمنا علیه من سوء
چهارم قول یوسف علیه السلم هی راودتنی عن نفسی وجای دیکر رب السجن احب
الی مما یدعوننی الیه جای دیکر ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب ولو قصد المعصیة
لکان قد خانه بالغیب پنجم اعتراف زلیخا ولقد راودته عن نفسه فاستعصم
وجای دیکر الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقین ششم
کواهی خدای تعالی وراودته التی هو فی بیتها عن نفسه وجای دیکر فرمود لنصرف
عنه السوء والفحشا انه من عبادنا المخلصین هفتم کواهی ابلیس بر پاکی یوسف
زیرا که او کفت فبعزتک لاغوینهم اجمعین الا عبادک منهم المخلصین اقرار کرد که
کرد مخلصان نکردد وخدای تعالی کواهی میدهد که یوسف از مخلصانست
پس ابلیس بر پاکی یوسف کواهی میدهد پس لازم آمد حشوی که بر یوسف طعن
می کند اکر مسلمانست باید که کواهی خدای بشنود واکر کافرست باید که کواه
ابلیس بشنود وچون این درست شد کوییم اذا اجمعنا الهم علی العزم فلا یمکن تعلیق
العزیمة بالذات انما لان الذات لا یراد بل لابد من تعلیق العزم باحداث فعل فیها و
ذلک الفعل غیر مذکور فلیس اضمار البعض اولی من الثانی ولنا فیه وجهان
احدهما ان یحمل ذلک علی انه علیه السلم هم بان یدفعها عن نفسه فلا فایده علی

هذا التاويل في قوله لولا ان راى برهان ربه ودفعها عن نفسه طاعة
والبرهان لا نصرف عنه لانا نقول يجوز ان يكون طامع بدفعها اراد الله
برهانا على انه ان اقدم على ما هم به اهلكه اهلها وقتلوه او انها يدعى عليه المراودة
على القبيح وينسبه الى انه دعاها الى نفسه وضربها لاجل امتناعها منه
فاخبر الله تعالى انه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء الذين هما القتل
والمكروه او ظن القبيح واعتقاده فيه الثاني ان يحمل الكلام على التقديم
والتاخير ولقد همت به ولولا ان راى برهان ربه لهم بها وهذا يجرى مجرى
قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك واستبعد الزجاج هذا الجواب من
وجهين احدهما انه لا يجوز تقديم جواب لولا والثاني ان جوابه يكون
باللام كقوله فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه والجواب لا نسلم
انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله تعالى ان كادت لتبدي به لولا
ان ربطنا على قلبها فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابا لها لكان جوابها محذوفا
فاذا دار الامر بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها متقدما عليها
فلا شك ان التقديم اولى لا يقال فاى فائدة في قوله وهم بها لولا ان راى
برهان ربه اذا لم يحصل هناك هم لانا نقول فائدة الاخبار عن ترك الهم ليس
لعدم حصول الرغبة في النساء لكن تركه مع الرغبة انقيادا لامر الله وطلبا
لثوابه شبهت سيم. يوسف عليه السلم گفت وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء الجواب المراد الدعاء والميل لا العزم على المعصية شبهت چهارم

حبس كردن يوسف عليه السلم گناه بود ويوسف گفت رب السجن احب الي مما
يدعونني اليه ومحبة المعصية معصية جواب او نگفت كه من اين
حبس كردن دوست دارم لكن گفت چون از دو كار يكي لازم است يا گناه كردن
يا حبس بودن پس حبس دوست تر دارم شبهت پنجم لم جعل السقاية
في رحل اخيه جواب الغرض منه التسبب الى ان يحبس اخاه عنده ويجوز
ان يكون ذلك بامر الله تعالى وروى انه عليه السلم اعلم اخاه بذلك ليجعله
طريقا الى حبسه هناك وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال الغم
في قلب اخيه فاما تسمية المنادى بانهم سارقون ففيه ثلثة اوجه
الاول لعل ذلك النداء ما كان بامره بل نادى بذلك واحد من القوم لما
فقدوا الصواع الثاني هب انه كان بامره لكنه لم يناد بانكم سرقتم الصواع
بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه الثالث لعل
المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى أئنكم لسارقون فاسقط
الف الاستفهام كما في قوله هذا ربي شبهت ششم لم لم يعلم اباه بخبره حتى
يزول غمه والجواب لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب
شبهت هفتم قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وكيف رضي بان
سجدوا له والسجود لا يكون الا لله وكيف رضي باستخدام الابوين والجواب
المعنى وخروا له لاجله سجدا لله تعالى لا يقال هذا التاويل يفسده قوله
تعالى يا ابت هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا لانا نقول لا نسلم

فان تاویل رویاه بلوغه الی رفع المنازل فلما رای ابویه علی اشرف الحالات فی
الدارین کان ذلک حصلا قال لرویاه المتقدمه **القصة السابعة**
قصة ایوب علیه السلم حکی الله عنه انه قال انی مسنی الشیطان بنصب وعذاب
فدل ذلک والعذاب لا یکون الا جزا علی العقاب وهذا یدل علی کونه مذنبا والجواب
انه تعالی مدحه فی اخر الایة بقوله انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب فاذا
کان اخر الایة مدحا امتنع ان یکون اول الایة دلیلا علی کونه مذنبا فثبت ان
المراد من العذاب تلک الوساوس الموحشة التی کانت یلقیها الشیطان فی
قلبه **القصة الثامنة** قصة شعیب علیه السلم حکایت فرموده از کافران
لنخرجنک یا شعیب والذین امنوا معک من قریتنا او لتعودن فی ملتنا قال
او لو کنا کارهین قد افترینا علی الله کذبا ان عدنا فی ملتکم بعد اذ نجانا الله
منها واین سخن اعتراف است از شعیب علیه السلم بانکه خداوند تعالی او را از ملت
ایشان که کفرست خلاص داده است و گفت باز دیگر با ان ملت معاودت نکنم
واین هم اعتراف است که او بر ملت ایشان بوده است جواب روا باشد
که ملت ایشان حق بوده باشد و شعیب بر ان ملت بوده باشد پس ان ملت
بشرع شعیب منسوخ شد ایشان شعیب را تکلیف کنند بدین ملت باز ای شعیب
گفت بدان ملت باز دیگر معاودت نکنم زیرا که ان ملت منسوخ شده است
القصة التاسعة قصة موسی علیه السلم وفیه شبهات شبهت
نخستین فوکزه موسی فقضی علیه پس گوییم ان قبطی یا مستحق قتل بود یا نه بود

اگر مستحق قتل بود پس چرا گفت هذا من عمل الشیطان و چرا گفت رب انی
ظلمت نفسی و چرا گفت فعلتها اذا و انا من الضالین و اگر مستحق قتل نبود گناه
باشد جواب این واقعه پیش از نبوت بود وایضا لعله قتله خطا
والاستغفار عن الخطا حسن شبهت دوم خداوند تعالی او را فرموده ان ائت
القوم الظالمین فلم قال فی جوابه انی اخاف ان یکذبون ویضیق صدری ولا
ینطلق لسانی و هذا استعفاء من الرسالة والجواب لیس هذا استعفاء
من الرسالة لکنه طلب من الله ان یضم اخاه الیه فی الرسالة لیکون معینا له علی
تکالیف الرسالة شبهت سیم چرا موسی علیه السلم گفت القوا ما انتم ملقون
دستوری جادوی ایشان را جادوی جواب ان امر در حقیقت مشروط بود
و التقدیر القوا ما انتم ملقون ان کنتم محقین کما فی قوله تعالی فاتوا بسورة من
مثله ان کنتم صادقین شبهت چهارم فاوجس فی نفسه خیفة موسی وهذا
یقتضی کونه شاکا فیما اتی به والجواب لعله انما خاف لانه رای من قوة
التلبیس ما اشفق عنه من وقوع الشبهة لبعض الجهال فامنه الله تعالی عنه
وبین ان حجته تصح للقوم بقوله لا تخف انک انت الاعلی شبهت پنجم والقی
الالواح واخذ براس اخیه یجره الیه گوییم یا ان هرون کاری کرده بود ما
سبب ان مستحق تادیب بود یا نه چنین بود اگر قسم اول حق است پس هرون
گناه کار باشد و اگر قسم دوم حق باشد پس موسی گناه کار باشد وایضا
هرون موسی را گفت لا تاخذ بلحیتی ولا براسی اگر فعل موسی صواب بودی کردن

هرون خطا بود واکر صواب بود موسی کناه کار باشد الجواب ان بنی
اسرائیل کانوا علی نهایة سوء الظن بموسی علیه السلم حتی ان هرون غاب عنهم
غیبة فقالوا لموسی انت قتلته فلما وعد الله موسی ثلثین لیلة واتمها بعشر و
کتب له فی الالواح من کل شیء ثم رجع فرای من قومه ما رای فاخذ براس اخیه
لیدنیه فیفحص عن کیفیة الواقعة فخاف هرون علیه السلم ان یسبق الی قلوبهم
ما لا اصل له فقال اشفاقا علی موسی علیه السلم لا تاخذ بلحیتی ولا براسی لئلا یظن القوم
بک انک ترید ان تضربنی وتوذینی شبهت ششم قصه موسی وخضر علیهما السلم
اما موسی علیه السلم بر سخن او دو سوال است سوال اول انست که موسی کفت
لقد جئت شیئا امرا و شیئا نکرا واز فعل منکر نبود وحکم کردن بر چیزی که منکر
نبود نباید منکر نسبت خطا باشد جواب از سه وجه است وجه اول
انست که ظاهر او منکر است یعنی هر کس که ظاهر ان به بیند و سبب ان نداند
او را منکر اید وجه دوم انست که حرف شرط مقدر باشد یعنی ان کنت قتلته
ظالما فقد جئت شیئا نکرا وجه سیم انست که مراد از نکر عجیب باشد چنانکه هر
کسی چیزی عجب به بیند کوید سخنی منکر است سوال دوم موسی علیه السلم کفت
اقتلت نفسا زکیة بغیر نفس و ان نفس زکیة نبود جواب ذکر موسی علیه السلم
ذلک علی سبیل الاستفهام لا علی سبیل الاخبار وایضا اجری الامر علی
الظاهر وذلک جایز لقوله علیه السلم نحن نحکم بالظاهر واما سوال بر خضر
انست که کفت فخشینا ان یرهقهما طغیانا وکفرا فکیف استباح دم الغلام لاجل

الخشیة مع ان تلک الخشیة لا تفید علما ولا ظنا الجواب لعل الله تعالی
اوحی الیه فقتل ذلک الشخص فلذلک اقدم علیه والله اعلم القصة العا شرة
قصه داود علیه السلم وهی قوله تعالی وهل اتیک نبؤ الخصم الایة واعلم انه
تعالی ذکر فیما قبل هذه القصة وفیما بعدها ما ینفی دلالتها علی المعصیة اما
ما قبل القصة فمن وجوه الاول قوله تعالی واذکر عبدنا داود ذا الاید و
الاید هو القوة ولا شک ان المراد منه القوة فی الدین لان القوة لا فی الدین کانت
موجودة فی الملوک الکفار وما استحقوا بها مدحا انما المستحق للمدح هو القوة
فی الدین وکما ثبت کونه موصوفا بالقوة فی الدین فلا معنی لهذه القوة الا العزم
الشدید علی اداء الواجبات واجتناب المحظورات فای قوة لمن لم یملک منع نفسه
من المیل الی الفجور والقتل وثانیها انه تعالی وصفه بکونه اوابا والاواب هو الر
والرجاع الی ذکر الله یمتنع ان یکون مواظبا علی اعظم الکبایر وثالثها قال انا سخرنا
الجبال معه یسبحن بالعشی والاشراق والطیر محشورة کل له اواب افتری انه تعالی
سخر له هذه الاشیاء لیسبحن معه وسبیله الی القتل والزنا وقیل انه کان محرما
علیه صید کل شیء فکان یتامنه ثم کان لا یتجوا منه المسلم فی زوجته ومنکوحته
ورابعها قوله وشددنا ملکه ومحال ان یکون المراد منه شددنا ملکه بالمال
والعسکر مع کونه خرابا من طریق الدین لان ذلک من صفات الملوک الکفرة وخامسها
قوله واتیناه الحکمة وفصل الخطاب والحکمة اسم جامع لکل ما ینبغی علما وعملا
فکیف یجوز ان یقول الله تعالی اتیناه الحکمة مع اصراره علی ما یستنکف منه اخبث

جاع

الشيطان من مزاحمة اصحابه في الزوج والمنكوح واما الذي بعد القصة
فامور احدها قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وهذا من
اجل المدائح فلو توسط بين هذا المدح وبين ما قبل القصة ذكر المعصية لجرى مجرى
من يقول فلان عظيم الدرجة في الدين عالي المرتبة في طاعة الله يقتل ويزني
ويسرق ويلوط وقد جعله الله تعالى خليفة لنفسه وامر اكابر انبيائه بالاقتداء
به وكما ان هذا الكلام لا يليق بعاقل فكذا ها هنا وثانيها ان قوله انا جعلناك
خليفة في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر بانه انما وجد هذه
الخلافة بسبب تلك القصة وعلى ما قالوه يلزم ان يكون تفويض الله خلافته اليه
كان بسبب اقدامه على القتل والزنا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها قول داود
عليه السلم وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين امنوا فاستثنى الذين
امنوا عن ذلك الحكم فلو كان الفاعل لذلك البغي هو داود لكان قد حكم على نفسه بعدم
الايمان ورابعها ان قوله وان له عندنا لزلفى وحسن مآب لا يلائم الفسق
والقتل بغير حق فثبت بما ذكرنا ان القصة التي ذكروها باطلة ثم ان اهل التحقيق
ذكروا وجوها كثيرة في تاويل الاية الاول ان قوله وهل اتيك نبؤ الخصم حكاية
عن جماعة تسوروا قصره قاصدين الى قتله او الاساءة اليه في اهله وماله فدخلوا
قصره في وقت ظنوا انه غافل فلما راهم داود عليه السلم خافهم لما تقرر في العرف
انه لا يتسور احد دار غيره من غير امره الا لقصد السوء من قتله او سرقة المال
خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما راوه مستيقظا اسقط عليهم

تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عند فزعهم منه خصومة لا اصل لها اذ عما
انهم قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقالوا خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى
احدهم على الاخر ما ادعاه فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة
فقال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ثم قال الله تعالى وظن داود انما
فتناه اي امتحناه ثم انه عليه السلم لم ينتقم منهم مع كونه ذا ايد وقوة وسلطان
بل صار مستغفرا للقوم الذين قصدوه بالسوء وطلب من الله العفو عنهم وذلك لا تنه
ليس في الاية ان داود عليه السلم اذنب وليس فيها انه استغفر لنفسه فان المستغفر
قد يستغفر لنفسه تارة ولغيره اخرى قال الله تعالى في وصف الملائكة ويستغفرون
للذين امنوا وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال تعالى لمحمد
عليه الصلوة والسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ثم قال تعالى فغفرنا
له ذلك يعني لاجل حرمة داود ولاجل شفاعته في التجاوز عنهم فهذا الذي ذكرناه مما
تنطبق عليه لفظ القرآن لا يحتاج فيه الى ارتكاب المجازات الكثيرة التي يرتكبها
اصحاب تلك القصة من حمل الخصمين على الملكين وادعاء الخصومة على التمسك
لا على التحقيق وحمل النعجة على المراة الوجه الثاني لعل الاستغفار انما كان لان القوم
لما تسوروا داره ظن بهم انهم يقصدون قتله فلما لم يظهر الامر على وفق ظنه ندم على
ذلك الظن فكان الاستغفار عليه الوجه الثالث انه عليه السلم هضم نفسه ولم
يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من العجب على كمال حلمه فكان
الاستغفار منه لان العجب من المهلكات فهذا قول من يقول لا دلالة في الاية على اسائه

عليه السلم شيء من الزلات وهو الحق عندي اما من سلم دلالة الاية على
امامة الصغيرة فلهم فيه وجوه احدها انه عليه السلم كان عالما بحسن
امراة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا قل غمه لميل طبعه الى نكاح زوجته فعوتب
عليه بنزول الملكين وثانيها ان اهل زمان داود كان يسال بعضهم بعضا
ان ينزل له عن امراته فيتزوج بها اذا اعجبته وكان ذلك جائزا فيما بينهم فاتفق
ان عين داود عليه السلم وقعت على امراة اوريا فاحبها فساله النزول عنها
فاستحى ان يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان عليه السلم فقيل له انك مع
ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان يليق بك ان تسال رجلا ليس له الا امراة
واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس وثالثها ان اوريا خطبها
ثم خطبها داود فاهلها اختاروا داود عليه السلم فكان ذنبه ان خطب على خطبة
اخيه المؤمن مع كثرة نسائه ورابعها ان داود عليه السلم كان مشتغلا
بعبادته فاتاه رجل وامراة متحاكمان فنظر الى المراة ليعرفها بعينها ليحكم لها
او عليها وذلك مباح فمالت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته فشغله
الفكر في امرها عن بعض نوافله فعوتب وخامسها ان الصغيرة منه انما
حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبت وهو قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك
الى نعاجه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد الخصمين ان يسال الاخر
عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذي حصل بسبب دخولهما
عليه في غير وقت العادة انساه التثبت والتحفظ والله اعلم القصة

الحادية عشر قصة داود مع سليمن عليهما السلم قال الله تعالى وداود وسلمن اذ
يحكمان في الحرث الى قوله ففهمناها سليمان قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه
لما خص الله سليمان بقوله ففهمناها سليمان والجواب ان تخصيص سليمن
بالذكر لا يدل على ان داود بخلافه فان دليل الخطاب باللقب لا يفيد ذلك بالاجماع
ثم لهذا التخصيص فائدتان احديهما ان داود عليه السلم كان في تلك
المسئلة متوقفا لتعارض الامارات وسليمن لم يكن كذلك والثانية ان
داود عليه السلم كان عالما لكنه ما افتى امتحانا لابنه سليمان رجاء ان يفتي فيه
فكان تخصيص الله سليمان بالذكر تقريرا لعين [?] والده واعلاء لدرجته في الناس
وانما اعرض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم فما كان محتاجا الى ذكره بهذا

القصة الثانية عشر قصة سليمن عليه السلم وفيها شبهات

الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد
قالوا ظاهر الاية تدل على ان مشاهدة الخيل الهته عن ذكر الله تعالى حتى روي
ان الصلوة فاتته والجواب انا نذكر تفسير الاية اولا ثم نجيب عن هذه
الشبهة اما التفسير ان سليمان عليه السلم كان يقول عند عرض الصافنات الجياد
عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاما
اذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو المبالغة في المحبة ثم قال عن ذكر ربي اي
هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربي وعن امره لا عن الهوى و
الشهوة واما الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب وفي قوله ردوها يحتمل

ما

ان يكون عايدا الى الشمس لانه جرى ذكرها له تعلق بها وهو العشي وان يكون
عايدا الى الصافنات لكن هذا اولى من وجوه احدها ان الصافنات مذكورة
صريحا والشمس غير مذكورة صريحا وثانيها ان الصافنات اقرب في الذكر من
لفظ العشي ثم ههنا احتمالات اربعة احدها ان يعود الضمير الى
الصافنات كانه قيل حتى توارت الصافنات بالحجاب ردوا الصافنات الي
وثانيها ان يعود الضمير الى الشمس كانه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب
ردوا الشمس الي قيل انه عليه السلم لما فاتته الصلوة سال الله تعالى ان يرد
الشمس وهذا بعيد لان قوله ردوها خطاب الجمع ولان الانبيا لا يخاطبون الله
تعالى بمثل هذا الخطاب لا سيما في وقت الذنب وان هناك مقام التواضع لا مقام
التكبر وثالثها ان يعود الاول الى الشمس والثاني الى الصافنات وهو اختيار
الاكثرين كانه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الصافنات وهذا بعيد لانهما
ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل ورابعها ان يعود
الضمير الاول الى الصافنات والثاني الى الشمس وهذا الاحتمال لم يقل به احد ثم
قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي فجعل يمسح سوقها واعناقها
مسحا وقال الاكثرون اي مسح السيف بسوقها واعناقها يعني يقطعها و
هذا بعيد لانه لو كان معنى المسح بالسوق والاعناق هو القطع لكان القايل اذا قال
مسحت راس فلان فهم منه انه قطعها ولكان قوله فامسحوا برؤسكم وارجلكم
يفيد القطع بل لو قيل مسح راسه بالسيف فربما فهم منه ضرب العنق فاما اذا لم يذكر

السيف لم يفهم منه الضرب البتة واذا عرفت تفسير الاية فنقول ان ربا
الخيل كان مندوبا اليه في دينهم كما في ديننا ثم ان سليمان عليه السلم جلس يعرض
عليه الخيل ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امر بذلك ثم امر بو
حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فطفق يمسح سوقها واعنا
تشريفا لها واظهارا لكونها من اعظم الاعوان في دفع العدو ولانه اراد ان
يظهر من نفسه انه في ضبط مصالح دنياه ودينه بحيث يكلفها بنفسه ولا
يفوضها الى احد اولانه كان اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمتحنها ويمسحها
ليعلم حالها في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرا
وفيه تعظيم احوال الانبيا عليهم السلم فكان اولى مما يكون فيه الضد من ذلك الشبهة
الثانية تمسكوا بقوله تعالى ولقد فتنا سليمن والقينا على كرسيه جسدا ه
والجواب اما قوله ولقد فتنا سليمن فالمعنى امتحناه واما قوله والقينا
على كرسيه ففيه وجوه اولها ان النبي عليه السلم قال ان سليمن قال لاطوف
الليلة على مائة امراة تلد كل امراة غلاما يقاتل في سبيل الله فطاف ولم يحبل الا
امراة واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة والقيه على كرسيه بين يديه
ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال فكان الابتلا لاجل ترك الاستثنا وثانيها انه تعالى
امتحنه بمرض شديد فصار جسدا لا حراك به مشرفا على الموت كلحم على وضم وجسد
بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير والقينا جسده على كرسيه فحذف اللام للاختصار
وثالثها ولد لسليمن ولد فخاف ان يهلكه الشيطان فامر السحاب بحمله وامر

ط
كضها
قها
ن
خ للمبالغه

الوحي ان يحمل اليه غداه فمات الولد والقي ميتا على سريره ابتلاء لسليمان انه خاف
الشيطان فاما الحكاية التي ذكرها الحشوية فمعلوم انه ليس في
كتاب الله ما يدل عليه البتة **الشبهة الثالثة** قوله سليمن هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي وهذا حسد **والجواب** من وجوه **احدها** ان معجزة كل نبي يجب
ان يكون من جنس ما يفتخر به اهل ذلك الزمان ولما كانت منافسة اهل زمانه بالمال
والجاه ولا جرم طلب مملكة فائقة على كل الممالك ليكون معجزة له **وثانيها** انه لما مرض
ثم رجع الى الصحة عرف ان خيرات الدنيا صائرة الى الغير بارثه او غيره فسال ربه ملكا
لا يمكن ان ينتقل منه الى غيره وذلك الملك الدين فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
معناه ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري **وثالثها** من الناس من يقول الاحتراز عن
لذات الدنيا مع القدرة عليها ممتنع فقال هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي حتى اني مع
ذلك الملك اشتغل بطاعتك بحيث لا التفت الى شيء من ذلك الملك ليعلم الناس ان الدنيا غير
مانعة من الدين

القصة الثالثة عشر **قصة يونس عليه السلام**

تمسكوا بقوله
تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا واستدلال بوى از چهار وجه است **وجه اول**
انچ فرمود اذ ذهب مغاضبا وان غضب يا بر فرمان خداى بود يا بر قومى كه خداى او را
فرموده بود با دعوت ايشان مشغول باشد وعلى التقديرين از غضب گناه بود **وجه**
دوم انچ گفت فظن ان لن نقدر عليه وشك در قدرت خداى تعالى كفر باشد
وجه سيم انچ گفت سبحانك اني كنت من الظالمين اقرارست بگناه كارى **وجه**
چهارم خداوند محمد را عليه السلم فرمود فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت يعنى

ممتحنان مباش كه خداوند حوت بس چون خداى تعالى محمد را عليه السلم از مثل
فعل يونس نهى ميكند معلوم شد كه يونس گناه كار بود **جواب** قومى گفته
اند كه اين واقعه قبل النبوة بود زيرا كه خداوند تعالى فرمود بعد از ان واقعه شكم
ماهى فارسلناه الى مائة الف او يزيدون اما اگر درست شود كه بعد النبوة بو
گوييم روا باشد كه غضب وى بر ان قوم بوده باشد كه خداى تعالى او را بديشان
فرستاده بود چه بلكه قومى از كفار بوده باشند فاما انچ فرمود فظن
ان لن نقدر عليه فالمعنى فلن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه وقال
بسط الرزق لمن يشاء ويقدر ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله واما
انچ گفت سبحانك اني كنت من الظالمين يعنى في ترك الافضل والمندوب واما
انچ گفت ولا تكن كصاحب الحوت فالمراد ان صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة
التي ابتلاه الله بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله تعالى ان يحصل لمحمد عليه السلم
افضل المنازل

ذ

القصة الرابعة عشر **قصة لوط عليه السلم**

قال تعالى حاكيا
عنه هؤلاء بناتي هن اطهر لكم ان كنتم فاعلين قالوا عرض بالفاحشة مع بناته وذلك
كبيرة دالة على سقوط النفس **والجواب** قال اهل اللغة يكفي في حصول الاضافة
ادنى سبب فقوله بناتي اي البنات اللواتي هن من جملة المومنات في امتي ولم يكن
لهم الفجور بهن بل كان غرضه ترجيح النسوان على الغلمان

هذه
زائدة
[illegible]

القصة الخامسة عشر **قصة زكريا عليه السلم**

تمسكوا بقوله تعالى يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه
يحيى لم نجعل له من قبل سميا قال رب انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامراتي عاقر قال

كذلك الله يفعل ما يشا قالوا فقد شك في قدرته تعالى الجواب لو كان الامر على
ما قالوا لكان زكريا عليه السلم غير عاقل لانه سال الله تعالى ذلك فلو شكه عند
الاجابة لكان من المجانين بل الحق في تفسير هذه الاية ان زكريا عليه السلم لم يسال
ان يهب له ولدا من جهة الولادة وانما ساله ان يهب له ولدا من عنده فقال هب لي من
لدنك وليا وقال في سورة ال عمران هب لي من لدنك ذرية طيبة وانما سال
ذلك عندما اخبرها مريم بان رزقها انما هو من عند الله فساله ولدا من عنده فلما
بشره الملائكة بولد من جهة الولادة ساله كيف يقع ذلك على كبره وكون امراته عاقرا
فقال كذلك الله يفعل ما يشا

القصة السادسة عشر قصة عيسى عليه السلم

وفيها شبهتان الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى يا عيسى ابن مريم انت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله والاستدلال بها من وجوه احدها ان عيسى عليه السلم
ان قال هذا الكلام فالاشكال لازم وان لم يقله فالاستفهام عبث وثانيها ان النفس
هو الجسد فقوله ولا اعلم ما في نفسك اثبات الجسمية لله تعالى وثالثها ان كلمة في
للظرفية وهي لا تعقل الا في الاجسام والجواب عن الاول انه ما قال ذلك وفي
الاستفهام فايدة وهي تقريع من قال ذلك من النصارى وعن الثاني ان النفس في اللغة
معنى الذات وعن الثالث ان المراد من لفظ في حلول الصفة في الموصوف الشبهة الثانية
قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وكيف جاز هذا القول
مع علمه بان الله لا يغفر للكافر والجواب المقصود من هذا الكلام تفويض الامر
بالكلية الى الله تعالى وترك الاعتراض

القصة السابعة عشر قصة نبينا

محمد صلى الله عليه وسلم وفيها شبهة الشبهة الاولى قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
والجواب انه معارض بقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى فيحمل هذا على نفي
الضلال في الدين وذلك على الضلال في امر الدنيا او في طريق مكة او في المعاملة مع
الخلق الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته روي انه عليه السلم لما راى اعراض قومه عنه وشق
عليه ذلك تمنى في نفسه ان ياتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه فانزل الله تعالى سورة
والنجم اذا هوى فقراها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بلغ الى قوله افرايتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى القى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى منها
الشفاعة ترتجى فلما سمع قريش ذلك فرحوا وقالوا ذكر محمد الهتنا باحسن الذكر فلما امسى
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاه جبريل عليه السلم وقال تلوت على الناس ما لم اتك
به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاف من الله خوفا عظيما فنزل قوله تعالى
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية والجواب انا قد ذكرنا في التفسير
الكبير كلما قيل في هذا الموضع وحاصل الكلام يرجع الى ان الامنية يمكن تفسيرها با
وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فلها وجهان احدهما ان تلك الغرانيق هم الملايكة
وكان ذلك قرانا منزلا في وصف الملايكة فلما توهم المشركون انه يريد الهتهم
نسخ الله تلاوته والثاني ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كانه
قال الشفاعة منهن ترتجى واما ان فسرناها بالخاطر وتمني القلب كان المعنى ان النبي عليه
السلم متى تمنى بعض ما كان يتمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ودعوه الى ما لا

رة

لى

لقراءة

ينبغي ثم ان الله تعالى نسخ ذلك ومهد به الى ترك الالتفات الى وسوسته **الشبهة**
الثالثة تمسكوا بقوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه **والجواب**
من وجوه **احدها** ان الله تعالى لما اراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعيا
اوحى اليه ان زيدا وهو دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلق زوجته فان طلقها
فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق رسول الله عليه السلم من انه لو طلقها لزمه
التزوج بها فيصير ذلك سببا لطعن المنافقين فيه فقال له امسك عليك زوجك واخفى في
نفسه عزمه على نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التاويل هو المطابق لقوله تعالى
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم
وثانيها ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهي ابنة عمة رسول الله صلى الله عليه
واشرف على طلاقها اضمر رسول الله صلى الله عليه انه ان طلقها زيد تزوج بها لانها
كانت ابنة عمته فكان يحب ضمها الى نفسه كما يحب احدنا ضم قرابته اليه حتى لا ينالهم
ضرر الا انه لم يظهر ذلك لزيد خوفا من السنة المنافقين فالله تعالى علمه على التفات قلبه
الى الناس وقال تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشاه **وثالثها** ان زينب طمعت في
اول امرها ان يتزوج بها رسول الله صلى الله عليه فلما خطبها الرسول عليه السلم لزيد
شق ذلك عليها وعلى ابيها وامها حتى نزل قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فعند ذلك انقادوا واكرها فلما دخل عليها
زيد لم تساعده وتشرفت عنه لاستحكام طمعها في الرسول واستحقارها زيدا فشكاها
زيد الى النبي عليه السلم فقال عليه السلم امسك عليك زوجك واخفى في نفسه استحكام طمعها

فيه لانه عليه السلم لو ذكر ذلك لزيد لتعصب عليه تلك النعمة ولقال المنافقون انه
انما قال ذلك لطمعه في تلك المراة فهذه الوجوه الثلثة صالحة لتاويل الاية واما
الذي يقال انه عشقها فهو من باب الالحاد والاولى تنزيه منصب النبوة عنه ثم تقدير
الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور ثم من هولا من قال انه عليه السلم
لما راها وعشقها حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا
ولكان وصفها لكونها زوجا له في قوله امسك عليك زوجك كذبا ومنهم من قال ما حرمت على
زوجها لكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها قالوا وهذا التكليف حصل فيه ابتلا
الزوج وابتلا الرسول اما ابتلا الزوج فلان تكليف النزول عن المراة المطلوبة لمرضاة
الله فيه تشديد واما ابتلا الرسول فلانه اذا لم يحفظ نظره فربما وقع نظره
على من يميل اليها وحينئذ يجب عليه ان يخبر الزوج بانه يجب عليك تطليقها فان اخبره بذلك
تعرض لسوء المقالة وان لم يخبره بذلك صار خاينا في الوحي فلاجل الاحتراز عن هذين
القسمين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغ في حفظ النظر وذلك من اشق
التكاليف **الشبهة الرابعة** تمسكوا بقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم **والجواب** ان هذا العتاب وقع على ترك
الافضل لان الاحوط في ذلك الوقت الاثخان وترك الفدا قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من
باب الاولى والا لما فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الى الصحابة واما
قوله تريدون عرض الدنيا فهو خطاب مخصوص بالقوم الذين رغبوا في المال

واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم فمعناه
لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذ هذا الفدا لا لمعنى تخطيهم فى اخذ الفدا
من جهة التدنس ه الشبهة الخامسة قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو
يدل على تقدم الذنب والجواب هذه الاية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لانه تعالى
عفى ثم عاتب وهذا غير ممكن فعلمنا ان المراد منه التلطف فى الخطاب كما يقال ارايت
رحمك الله وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وايضا فهذا من باب ترك الاولى فى الحروب وتارك
الافضل فيه قد يوبخ الشبهة السادسة قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي
انقض ظهرك والجواب انه محمول على الوزر الذي كان قبل النبوة او على ترك الافضل
وايضا الوزر هو الثقل قال الله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اى اثقالها فـ
انما سمي الذنب بالوزر لانه يثقل فاعله اذا ثبت هذا فنحن نحمل الاية على انه عليه السلم
كان فى غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك وبسبب انه عليه السلم كان هو واصحابه
فيما بينهم مستضعفا فلما اعلى الله كلمته واشد ازره فقد وضع وزره ويتقوى هذا
التاويل بقوله تعالى ورفعنا لك ذكرك وبقوله ان مع العسر يسرا فان العسر عبارة عن
الشدائد والغموم واليسر عبارة عن ازالة الهموم الشبهة السابعة تمسكوا بقوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر والجواب فيه من وجوه احدها حمله
على ما قبل النبوة او على ترك الافضل كما يقال حسنات الابرار سيئات المقربين وثانيها
ما تقدم من ذنب امتك فان الرجل المعتبر اذا احسن بعض خدمه او اساء فانه يقال له انت
فعلت ذلك وان لم يكن هو فاعل ذلك الفعل بنفسه وثالثها الذنب مصدر ويكون

اضافته الى الفاعل والى المفعول فالمراد ليغفر لاجلك ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبهم
فى حقك وما تاخر وتفرد منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم الشبهة
الثامنة قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب يحمل هذا على المعاتبة و
ترك الافضل الشبهة التاسعة قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة و
العشي الجواب ليس فى الظاهر انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم بل فيه
دلالة على انه لم يطردهم لانه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين ولو كان طردهم
لقال فطردتهم فكنت من الظالمين وحكمة النهي ان جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقرا
فالله تعالى انزل هذه الاية لتكون حجة له عليه السلم فى الامتناع عن قبول قولهم الشبهة
العاشرة قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والتوبة مسبوقة بالذنب والجواب
انه محمول على ترك الافضل الشبهة الحادية عشر قوله تعالى واستغفر لذنبك وفى الحد يث
وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة والجواب انه محمول على ترك
الافضل او يكون على التقدير والمعنى اذا اذنبت فاستغفر كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وليس يدل ان الكل مذنبون وانما المراد حثهم على
التوبة اذا اذنبوا الشبهة الثانية عشر قوله تعالى لم تحرم ما احل الله ليس بذنب
بل لحل الطلاق والعتاق واما العتاب فلكون ذلك منهيا له عن فعل ذلك لابتغاء مرضا ة
النساء الشبهة الثالثة عشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك
وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولو لم يوجد منه فعل المحظور والاخلال بالواجب لم يكن
لهذا الامر والنهي فائدة والجواب الامر والنهي احد اسباب العصمة فوجودهما لا عل

بطلانه لولا الامر والنهي فما تعين على المعصوم الاقدام والاحجام الشبهة الرابعة عشر
قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب من وجوه احدها ان المراد منه
ما روي عن ابن عباس انه قال نزل القران بإياك اعني واسمعي يا جاره ومثله قوله
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فقوله فطلقوهن يدل على ان الخطاب
توجه على غيره وثانيها حمله على الشرك الخفي وهو الاشتغال بغير الله وثالثها
انه شرح الحال بتقدير الوقوع كقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الشبهة
الخامسة عشر قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله دل الاستثناء على وقوع
النسيان في الوحي والجواب النسيان محمول على الترك والمعنى لا يترك اشياء منها الا
المنسوخ الشبهة السادسة عشر قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فسال
الذين يقرؤن الكتاب من قبلك وايضا قال تعالى لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن
من الممترين قالوا فدل هذا على انه عليه السلم كان في شك مما اوحي اليه والجواب ان القضية
الشرطية لا تفيد الا ترتب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فهذا لا تفيده الشرطية
واما الرجوع الى اليهود والنصارى فلوجهين الاول ان بعثة النبي عليه السلم
كان مذكورا في التورية والانجيل فامره الله بالرجوع اليهم في تعرف تلك العلامات
ليصير اليقين اقوى الثاني ان الله تعالى امره ان يرجع اليهم في معرفة كيفية نبوة
ساير الانبياء حتى يعرف انه اولى ساير الانبياء من المعجزات فهذه جملة الكلام في تاويل
هذه الايات والنختم هذه المسألة بذكر ايتين تمسكوا بهما في اثبات الذنب
للانبياء على الاطلاق الاية الاولى قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم وهذا

يقتضي ثبوت الظلم لكل الناس والنبي من الناس فيثبت الظلم له والجواب اذا
تمسكت بهذا العموم في اثبات الظلم فقوله الا لعنة الله على الظالمين يقتضي جواز
اللعن وحاشا منصب الانبياء عن ذلك فان قلت تخصيص هنالك قلت به هاهنا الاية
الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا
فلولا الخوف من وقوع الغلط في تبليغ الوحي من جهة الرسل لم يكن الاستظهار
بالرصد المرسل معهم فايدة والجواب يجوز ان يكون بعثة الملائكة مع الانبياء
عليهم السلم ليس لاجل الخوف من ان الانبيا يحرفون ويغيرون لكن لمنع الشياطين
من القاء الخليط في اداء الرسول ولنقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الباب
والاستقصاء فيه مذكور في كتاب التفسير والله اعلم

المسألة الثالثة والثلثون في ان الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلم

مذهب اصحاب ما و شيعه انست كه انبيا فاضلترند و مذهب جمله
فلاسفه و معتزله و از اصحاب ما قاضي ابو بكر باقلاني و ابو عبد الله حليمي انست كه
ملايكه فاضلترند اما دلايل ان قوم كه كفتند كه پيغامبر فاضلترست پنج است
دليل اول انست كه ايزد تعالى جمله ملايكه را بفرمود تا ادم را سجده كنند واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين و كامل را خدمت ناقص فرمودن لايق حكمت
نباشد پس معلوم شد كه درجه ادم از درجه ملايكه كاملترست اگر سايل گويد چرا روا

نباشد که آن سجده خدای را بوده باشد لکن آدم همچون قبله بود واگر
مسلم داریم که سجده آدم را بود لکن چرا روا نباشد که مراد از سجده مجرد
تواضع باشد قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر واگر مسلم
داریم که مراد از سجده پیشانی بر زمین نهادن باشد لکن لا نسلم که این
غایت تواضع باشد زیرا که این قضیه عرفی است پس روا باشد که عرف آن
روزگار چنان بوده باشد که چون کسی خواستی که کسی را سلام کند پیشانی بر
زمین نهادی و معلوم هست که بسیار باشد که کامل سلام ناقص رود از برای
تشریف آن ناقص جواب از هر سه سوال آنست که اگر سجود موجب
زیادتی درجه مسجود بر ساجد اقتضا نکردی ابلیس نگفتی ارأیتک هذا الذی
کرمت علیّ زیرا که هیچ دیگر واقع نبود مگر امر بسجود پس معلوم شد که این
سجود موجب زیادتی درجه مسجود است بر ساجد دلیل دوم آدم علیه السلم
عالمتر بود از ملایکه و عالمتر فاضلتر باشد بیان آنچه عالمتر بود آنست
که خداوند تعالی فرمود وعلم آدم الاسما کلها تا اینجا که قالوا سبحانک لا علم لنا
الا ما علمتنا بیان آنکه هر که عالمتر بود فاضلتر بود قوله تعالی قل هل
یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون دلیل سیم آنست که طاعت بشر
دشوارتر است از ملایکه و هر چند طاعت دشوارتر بود باید که ثواب بیشتر
بود دلیل بر صحت مقدمه نخستین از چهار وجه است وجه اول آنست
که شهوت و غضب و اخلاق ذمیمه مانع است از طاعت و این اخلاق در بشر

طاعت

حاصلست و در ملک حاصل نیست و اقدام کردن بر فعلی در وقتی که مانع از آن
فعل حاضر باشد دشوارتر باشد از اقدام کردن بر فعلی بی حضور مانع پس
معلوم شد که طاعت بشر دشوارتر است وجه دوم آنست که تکالیف ملایکه
همه بنا بر نص است قال تعالی لا یسبقونه بالقول و تکالیف بشر بعضی بنا بر نص
و بعضی بنا بر استنباط و استدلال است لعلمه الذین یستنبطونه منهم و استنبا[ط]
و استدلال از نص دشوارتر است پس طاعت بشر دشوارتر باشد از طاعت
ملایکه وجه سیم آنکه آدمی مبتلاست بوسوسه و شیطان و ملک را از آن
بلا نیست پس بدین سه دلیل معلوم شد که طاعت آدمی از طاعت فرشته
دشوارتر است وجه چهارم آنست که بشر را شبهات بیشتر است زیرا که از
جمله شبهات آنست که افلاک و کواکب اسباب حوادث عالم ارضی اند و ملایکه
را این شبهات کمتر باشد زیرا که ایشان ساکنان عالم افلاک اند و مشاهد از احوا[ل]
پس مشاهده ایشان مر دلایل حدوث این اجسام را بیشتر و ظاهرتر بود واما
مقدمه دوم و آن آنست که هر چند طاعت دشوارتر باشد باید که ثواب او
بیشتر بود دلیل بر این هم از نص و هم از قیاس است اما النص
قوله علیه السلم افضل العبادات احمزها ای اشقها و قوله علیه السلم لعایشه
اجرک علی قدر تعبک و نصبک واما قیاس آنست که چون بر طاعت آسان
قدری از ثواب حاصل باشد پس اگر طاعت دشوار را مثل آن حاصل شود آن
قدر از دشواری که در طاعت دشوار زاید باشد بی ثواب مانده و این بی حکمت

ط

ل

ن

نباشد دلیل چهارم ان الله اصطفی ادم و نوحا وال ابرهیم وال عمران علی
العالمین وعالم عبارتست از هرچه جز خدا یست بس معنی ایت این باشد که
ادم ونوح وال ابرهیم وال عمران برکزیدکان خدای تعالی اند از هرچه جز
خدا یست برکل العمل به فیمن لم یکن نبیا من ال ابرهیم وال عمران صفنی معمولا به
فی حق الانبیا بود اکر سایل کوید خداوند تعالی میفرماید در حق بنی اسرایل
وانی فضلتکم علی العالمین بس لازم اید که ایشان از ملایکه وان محمد بهتر باشند
جواب کوییم تخصیص عموم ان ایت بدلیل موجب تخصیص عموم این ایت
که ما بدان تمسک کردیم نبود دلیل بنجم خداوند تعالی ملایکه را عقل بی شهوت
داد و بهایم را شهوت بی عقل داد و ادمی را هر دو صفت جمع کرد وما یافتیم
که اکر ادمی جانب شهوت برجانب عقل ترجیح نهد از بهیمه کمتر باشد چنانک
فرمود اولیک کالانعام بل هم اضل بس اکر جانب عقل برجانب شهوت ترجیح کند
باید که از فرشته فاضلتر باشد اینست طرح دلایل ان قوم که کویند بیغامبر
از فرشته فاضلترست اما ان قوم که کویند که فرشته فاضلتر
است ایشانرا بیست دلیلست دلیل اول قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان یکون
عبدالله ولا الملایکة المقربون واکر کسی کوید وزیر از خدمت فلان عالم ننک
ندارد بل که بادشاه هم ننک ندارد که درجه بادشاه باید که بزرکتر باشد هم
چنین میفرماید که مسیح از بندکی خدای ننک ندارد بل که ملایکه مقرب لازم اید
که ملایکه مقرب از مسیح علیه السلام فاضلتر باشد جواب از وجوه است وجه

اول انست که نزدیک مسلمانان محمد علیه السلام از عیسی علیه السلام بهترست
بس از نجح ملایکه مقرب از عیسی فاضلتر باشد لازم نیاید که هم از محمد فاضلتر
باشد وجه دوم جواب انست که فرمود ولا الملایکة المقربون بس لازم اید
که مجموع ملایکه مقرب از عیسی فاضلتر باشند وما مسلم میداریم که مجموع
ملایکه مقرب از عیسی فاضلترند اما لازم نیاید که هر یکی از ملایکه مقرب
از عیسی علیه السلام فاضلتر باشد جواب سیم انست که حرف واو درین
موضع که ولا الملایکة المقربون واو عطفست واو مفید جمع مطلق است
ومفید ترتیب نیست فاما المثال الذی ذکرتموه فهو لا یفید لان الکلام
الکلی لا یتقرر بایراد المثال الواحد لم انه معارض بامثلة اخری ومنه قولهم
ما اعانی علی هذا الامر زید ولا عمرو فهذا لا یفید کون المتاخر فی الذکر افضل
من المتقدم وکذلک قوله تعالی ولا الهدی ولا القلاید ولا امین البیت الحرام
ولما اختلفت الامثلة امتنع التعویل علیها ثم التحقیق انه اذا قال هذا العالم لا
یستنکف من خدمة الوزیر ولا السلطان فنحن بعقولنا نعلم ان السلطان اعظم
درجة من الوزیر فلاجرم عرفنا ان الغرض من ذکر الثانی المبالغة فهذه المبالغة
انما عرفناها بهذا الطریق لا بمجرد الترتیب فی الذکر فها هنا فی الایة انما یمکننا
ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملایکة المقربون بیان المبالغة لو عرفنا قبل ذلک
ان الملایکة المقربین افضل من المسیح وحینیذ یتوقف صحة الدلیل علی صحة المطلوب
وذلک دور وجه چهارم جواب انست که کوییم که این ایت موجب نیست که فرشته

لان الکلام الکلی لیست بالمثال الجزوی

زايد باشد لدرجه بر عيسى عليه السلم لكن موجب ان نباشد كه از زيادت
درجه درجات حاصل باشد بدليل انك اذا ما هذا العالم لا يستنكف من خدمة
الوزير ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من الوزير في بعض الامور وهو
القدرة والسلطنة ولا يفيد كون السلطان ازيد من الوزير في العلم والزهد اذا
ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش
فان جبرئيل عليه السلم قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك لكن لم قلتم
بان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية
وتمام التحقيق فيه لان الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب فكثرة
الثواب لا يحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية
التواضع لا يلايم صيرورته مستنكفا من عبودية الله بل يناقضها وينافيها
اذا كان كذلك لامتنع ان يكون المراد من التفاوت هذا المعنى اما انصاف الشخص
بالقدرة الشديدة والقوة التامة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى
لما شاهدوا من المسيح عليه السلم احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص اخرجوه عن
العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب
هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة
والبطش والاستيلا على عالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم دلالة
الاية على ان الملك افضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل على ان الملك افضل من
البشر في كثرة الثواب او نقول انهم انما ادعوا الهية المسيح لانه حصل من غير اب فقيل

لهم الملك حصل لا من اب ولا ام فكان اعجب من عيسى في هذا الباب مع انهم لا يستنكفون
عن عبوديته الحجة الثانية قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته احتج
بعدم استكبار الملائكة على ان البشر وجب ان لا يستكبروا ولو كان البشر افضل منهم لما
صح هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه
يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي و
بالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف فان قيل
لعل المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله تعالى فما بال
البشر يتمردون عن طاعة الله مع غاية عجزهم وهذا يوجب كون الملك اقوى
من البشر لكنه لا يوجب كونه افضل من البشر بمعنى كثرة الثواب قلنا انه
قال ومن عنده وهذه العندية ليست عندية الجهة بل عندية الفضيلة فعلمنا
ان مساق الاستدلال بالملائكة انما كان بسبب فضلهم لا بسبب شدة قوتهم الحجة
الثالثة عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فوجب ان يكونوا اكثر ثوابا انما
قلنا انه اشق لوجوه احدها انهم امنون من الافات التي يكون البشر خايفين عنها
مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية وايضا
فالسموات التي هي مساكنهم واماكنهم كالجنان والبساتين بالنسبة الى الارض
وكل من كان نعمه اكثر وخوفه اقل كان تمرده اشد ولهذا قال تعالى حتى اذا ركبوا في
الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ثم انهم مع ذلك
منذ خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعم الجنا

ن

واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع الشديد
وكانه لا يقدر احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار
المتطاولة ويؤكده قصة ادم عليه السلم فان الله تعالى اطلق له في جميع مواضع
الجنة بقوله فكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع من الشجرة الواحدة فلم يملك
نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر وثانيها
ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اما
الاقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة
بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالاعشار والاخماس والسور ثم ان
الملايكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال
سبحانه يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال حكاية عنهم وانا لنحن
الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عبادتهم اشق واذا ثبت هذا
وجب ان يكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلم افضل العبادات احمزها الحجة
الرابعة عبادات الملايكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون على هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر
لكانت طاعتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر كل الملايكة واما
قلنا ان الادوم افضل اما اولا فلان الادوم اشق فكان افضل على
ما تقدم واما ثانيا فلقوله عليه السلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله
والملايكة اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد واما

ثالثا فلانه عليه السلم قال الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان
يكون الملك في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر الحجة الخامسة
انهم اسبق في العبادة من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق فلا شك فيه
ومن المعلوم انه لا خصلة من خصال الدين الا وهم ايمة مقتدون فيها بل هم
المنشئون العامرون لطرق الدين واما ان الاسبق افضل اما اولا
فلقوله تعالى والسابقون السابقون اوليك المقربون واما ثانيا فلقوله
عليه السلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وهذا
يقتضي ان يكون قد حصل للملايكة من الثواب كل ما حصل للانبيا مع زيادة الثواب
التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر الحجة السادسة ان الملايكة
رسل الله الى الانبيا والرسول افضل من الامة بيان الاول قوله تعالى علمه
شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما
ان الرسول افضل من الامة فلوجهين احدها بالقياس على الرسول من البشر فانهم
افضل من اممهم فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون
متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع واما
اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد فالظاهر ان الرسول يكون اقل حالا من المرسل
اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير قلنا هذا مدفوع عن جبريل عليه السلم
مبعوث الى كافة الانبيا والرسل من البشر وعلى القانون الذي ذكره السايل يلزم
ان يكون جبريل عليه السلم افضل منهم الوجه الثاني ان الملايكة رسل لقوله تعالى

جاعل الملايكة رسلا فالملك رسول وامته اما ان يكون رسولا الى ملك اخر او الى واحد
من الانبيا الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما
الرسول البشرى فهو رسول لكن امته ليسوا رسلا ومعلوم ان الرسول الذى كل امته
رسل افضل من الرسول الذى لا يكون كذلك فثبت ان الملك افضل من البشر من هذه
الجهة ولان ابرهيم عليه السلم كان رسولا الى لوط فكان افضل منه وموسى عليه السلم
كان رسولا الى الانبيا الذين كانوا فى عسكره فكان افضل منهم فكذلك ههنا الحجة
السابعة الملايكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر بيان انهم اتقى
انهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دايم قال تعالى يخافون ربهم
من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم
على المعصية والانبيا عليهم السلم فلم يخل احد منهم عن شى هو صغيرة او ترك مندوب
قال عليه السلم ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا وبيان انهم
لما كانوا اتقى وجب ان يكونوا افضل منهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ورتب
الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى بحيث كان التقوى اكثر وجب
ان يكون الكرامة اكبر الحجة الثامنة الانبيا عليهم السلم ما استغفروا الا وبدوا
بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المومنين قال ادم عليه السلم ربنا
ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لى ولوالدى ولمن دخل بيتى مومنا وقال ابرهيم رب
هب لى حكما والحقنى بالصلحين وقال موسى رب اغفر لى ولاخى وقال تعالى لمحمد عليه السلم
واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر

اتما

واما الملايكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمومنين
من البشر قال تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب
الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدوا
فى ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه السلم
ابدا بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر الحجة التاسعة قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملايكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من شرح
هذه الواقعة المبالغة فى عظمة الله تعالى ولو كان فى الخلق طايفة قيامهم وتضرعهم
اقوى من الانبيا عن عظمة الله وكبريايه من الملايكة لكان ذكرهم فى هذا المقام اولى
ثم انه سبحانه وتعالى كما بين عظمته فى الاخرة بذكر الملايكة بين عظمته فى الدنيا ايضا
بذكر الملايكة وهو قوله وترى الملايكة حافين من حول العرش الحجة العاشرة قوله تعالى
وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى ادم فيدخل فيه
الانبيا وغيرهم وهذا يقتضى كون الملايكة افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى
جعلهم حفظة لبنى ادم والحافظ للمكلف عن المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطا و
الزلل من المحفوظ وذلك يقتضى كونهم ابعد عن المعاصى واقرب الى الطاعات من البشر وذلك
يقتضى مزيد الفضل الثانى انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر فى الطاعات
وحجة عليهم فى المعاصى وذلك يقتضى ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان
البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس الحجة الحادية عشر قوله تعالى والمومنون
كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد فى صحة الايمان من الايمان بهذه

الاشيا ثم بدا بنفسه وثنى بالملايكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذلك في قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم وقال ان الله وملايكته
يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقديم
المفضول على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان
الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال عمر رضي الله عنه لو قدمت
الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين وقع النزاع في
تقديم الاسم وكذلك في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم بالذكر يدل
على مزيد الشرف ∴ واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله
عليه السلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحجة الثانية عشر الملك اعلم من
البشر والاعلم افضل فالملك افضل انما قلنا انه اعلم لان جبريل عليه السلم كان معلما
لمحمد عليه السلم بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لابد وان يكون اعلم من
المتعلم وايضا فالمعلوم قسمان احدهما العلوم العقلية فمنها ما هو واجب
كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير فيها للملايكة ولا للانبيا ومنها
ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجايب كالعلم
باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف
الملايكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك ان جبريل عليه السلم اعرف
بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم النقلية التي لا تعرف
الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد عليه السلم ولا لساير الانبيا الا من جهة جبريل عليه السلم فيستحيل

ان يكون لمحمد فضيلة فيها على جبريل واما جبريل فانه عليه السلم كان هو الوا سطة
بين الله تعالى وبين جميع الانبيا فكان عالما بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا
عالم بشرايع الملايكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلم ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلم
اعلم من محمد فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون فغاية ما في الباب ان يقال ان ادم عليه السلم علم الاسما كلها ولم يعلمها احد
الملايكة ولكن من الظاهر ان العلم بالحقايق والشرايع افضل من العلم بمجرد الاسما فكان
جبريل افضل من ادم عليه السلم الحجة الثالثة عشر انا نتكلم في جبريل ومحمد عليهما
السلم فنقول ان جبريل افضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى انه لقول
رسول كريم وصف الله تعالى جبريل بستة من صفات الكمال احدها كونه رسولا من عند
وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها كونه ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته
عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكر في معرض المدح يدل على ان
تلك القوة غير حاصلة لغيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا
في عالم السموات وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملايكة لان الاطلاق وعدم التقييد
في معرض المدح والتعظيم يفيد ذلك وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرا عن كل
الخيانات ثم انه سبحانه بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلم
بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلم في صفات الفضل
او مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات العالية
غضا من منصب محمد عليه السلم وتحقيرا لشانه وذلك غير جايز فدلت هذه الاية على انه

بكل الشرايع

الله

ليس لمحمد عليه السلم عند جبريل من المنزلة و القدر الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول رسول كريم صفة لمحمد عليه السلم لا جبريل
قلنا لان قوله ولقد راه بالافق المبين يبطل ذلك الحجة الرابعة عشر قوله تعالى
ماهذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالمراد من هذا التشبيه اما تشبيه يوسف بالملك في
صورته او في سيرته والثاني اولى لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما
بالسيرة لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوة ونفي الحرص على
طلب اللذات الحسية واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل
الى المحرمات فدلت هذه الاية على اجماع العقلاء من الرجال والنساء والمومن والكافر على
اختصاص الملايكة بالدرجات الفايقة على درجات البشر فان قيل قول المراة فذلكن
الذي لمتنني فيه يقتضي ان يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع في الصورة لا في السيرة لان
ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرطه في الزهد
قلنا ان شدة عشقها له يحتمل ان يكون بسبب زهده لان من احب انسانا فكلما كان
اعراض المحبوب اكثر كان حب العاشق اشد كما قيل كل ممنوع متبوع الحجة الخامسة عشر
قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون
او ما عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم واما المكلفون فهم اربعة انواع
الملايكة ، والانس ، والجن ، والشياطين ، ولا شك ان الانس افضل من الجن و
الشياطين فلو كان افضل من الملك لزم ان يكون البشر افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغي ان
نقول وفضلناهم على من خلقنا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير ضايعا وذلك غير جايز

خ على طلب المسمى

فعلمنا انه لا يكون افضل من الملك فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص
الكثير بالذكر يفيد ان حال الباقي بخلافه وايضا فهب ان جنس الملايكة افضل من جنس
البشر لكن لا يلزم ان يكون كل فرد من افراد هذا الجنس اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس و
ايضا يجوز ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الاية وهي
الكرامة في حسن الصورة ومزيد الذكا والقدرة على الاعمال العجيبة واذا ثبت هذا فنحن
نقول نسلم ان البشر ليس افضل من الملك في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل منه في كثرة
الثواب قلنا اما السوال الاول فجوابه من وجهين احدهما ان هذا
تمسك بدليل الخطاب لا انه حجة بدليل ان من قال اليهودي اذا مات لا يبصر شيا فانه //
يضحك من هذا الكلام وتعليله انه لما كان المسلم كذلك لم يبق لذكر اليهودي فايده وهذا
يدل على ان تخصيص الشي بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه الثاني ان هذا ليس تمسكا
بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ كثير ضايعا ومعلوم
ان ذلك غير جايز واما السوال الثاني فجوابه انا انما تمسكنا بهذه الاية في بيان
ان جنس الملك افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد ثم انه لما ثبت ان هذا الجنس افضل
من ذلك الجنس وجب ان يكون افضل افراد هذا الجنس افضل من افراد ذلك الجنس هذا هو الظاهر
واما السوال الثالث فجوابه ان قوله ولقد كرمنا بني ادم تناول كل وجوه الكرم بالهدا
والتوفيق والطاعة فقوله وفضلناهم يجب ان يتناول كل هذه الاحوال الحجة السادسة عشر
قوله عليه السلم حكاية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في خلا ذكرته في
خلا واذا ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملاه وهذا يدل على ان الملا الاعلى اشرف الحجة

ن

ية

السابعة عشر وهو انه لا شك ان كمال حال الاجساد لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها و
الملائكة ارواح محضة والجسد جسم كثيف اسفل رتبة من الارواح ثم ان كمال هذه الارواح
هو ان تتصل بعالم الملائكة على ما قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فجعل كمال حال الارواح المنفصلة من هذا العالم
ان تدخل في عباده واولئك العباد ليسوا الا الملائكة فان قوله يا ايتها النفس المطمئنة [خطاب]
مع جميع الارواح البشرية والعباد الذين تتصل بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا الملا[ئكة]
ولولا ان عالم الملائكة اشرف والا لم يكن اتصال الارواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه
الارواح البشرية الحجة الثامنة عشر وهي ان الملائكة مبرؤن عن الشهوة والغضب
والخيال والوهم وهذه الاشياء هي الحجب القوية عن تجلي انوار الله ولا كمال الا بحصول ذلك
التجلي ولا نقصان الا بحصول هذا الحجاب فاذا كان هذا التجلي حاصلا لهم ابدا وفي اكثر الاو[قات]
تكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلي علمنا انه لا نسبة لكمالهم الى كمال البشر والذي يقال
ان الخدمة مع كثرة العوائق ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق كلام خيالي لان المقصود
من جميع العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي فانما حصول التجلي مع عدم العوائق [ابعد]
كان الكمال والسعادة اتم ولهذا قال تعالى في صفة الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وقال عليه السلام وانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة
التاسعة عشر ان الروحانيات افضل من الجسمانيات من وجوه احدها انها نورانية
علوية والجسمانيات ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء برهنوا
على ان الروحانيات السماوية مشرفة على اللوح المحفوظ مطالعة بسبب ذلك الاشراف على

اسرار المغيبات الكائنة في مستقبل الزمان وثالثها ان علومها فعلية كلية دائمة
وعلوم البشر ناقصة انفعالية منقطعة ورابعها ان اعمالها اتم لانهم دائما مواظبون
على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة
الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد وانسهم بذكر الله تعالى وفرحهم
بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية
فاين احد البابين عن الآخر وخامسها ان الروحانيات لهم قدرة على تقليب الاجسام
ونقل الاجرام والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب
ثم انك ترى الشظية الضعيفة من النبات في بدو نموها تفلق الحجار وتشق الصخور وما
ذاك الا لقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية فالرو[حانيات]
هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون
نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والزلازل تطرى
بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال فالمقسمات
امرا وقال فالمدبرات امرا ومعلوم ان شيئا من هذه الاحوال لا يصدر عن الارواح البشرية فاين
احدهما عن الآخر الحجة العشرون الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات
السبعة وسائر الثوابت فالافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح
فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلاف احوال الافلاك
والكواكب مبادي لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالا[ت]
مختلفة من التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك تارة

سطوق بعضها على البعض وهو الرتق وحينئذ يبطل عمارة العالم واخرى منفصل بعضها
عن البعض وذلك هو الفتق وعنده يستقل العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب اخر فاذا
رأينا ان هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي وكذا ارواح العالم العلوي
يجب ان يكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الحكمية على
ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات
تلك الارواح ونسبة هذه الارواح في ذواتها وكمالاتها الى تلك الارواح في ذواتها وكمالاتها
كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم
فهذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون والمعادن فهي الارواح العلوية
فهذا هو حكاية ادلة الفريقين في هذه المسئلة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق
والله اعلم

المسئلة الرابعة والثلثون

في كرامات الاوليا مشايخ معتزله وابو اسحق اسفراینی از اصحاب ما از ان منکر شدند
واکثر اصحاب ما و ابو الحسین بصری از معتزله روا دارند واعتماد ما در اثبات کرامات
بر قصه مریم و بر قصه اصحاب الکهف است و معتزله می گویند ان خوارق عادات از
کرامات مریم و اصحاب الکهف نبود بل که معجزه پیغامبر ان روزگار بود و ما می گوییم
ان خوارق عادات که در حق مریم علیها السلم ظاهر شد روا نبود که معجزه پیغامبر
باشد از وجوه وجه اول انست که معجزه چنان باید که کسی دیگر را بر ان اطلاع نتواند
بود تا او را تحدی کند بر منکر و ظاهر شد جبریل علیه السلم مریم را علیها السلم و حامله
شدن وی از نفخ جبریل هیچ کس را برین معنی اطلاع نبود پس ان معجزه نتوانند بودن وجه

دوم انست که در حدوث معجزه ان جماعت که پیغامبر بدیشان فرستاده باشند
باید که حاضر باشند تا ایشان بدان معجزه استدلال توانند کردن و اگرنه فایده نبود و در
وقت حدوث خوارق عادات در حق مریم علیها السلم هیچ کس انجا حاضر نبود چنانک
خدای تعالی می فرماید که او را جبریل علیه السلم گفت وهزی الیک بجذع النخلة تساقط
علیک رطبا جنیا فکلی واشربی وقری عینا فاما ترین من البشر احدا فقولی انی نذرت
للرحمن صوما فلن اکلم الیوم انسیا پس انچ می فرماید فاما ترین من البشر احدا دلیلست بر انک
در ان وقت هیچ کس حاضر نبود وجه سیوم انست که در وقت حضور معجزه باید که پیغا
مبر
حاضر باشد تا انرا دلیل صدق خود کنند و در قصه مریم و زکریا علیهما السلام ایشان را هیچ
را خبر
خبر نبود از حدوث ان خبرها قال علیها کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا
قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله و چون او را از ان خبر نبود روا نبود که معجزه
او باشد که اگر روا داری که چیزی که او را از ان خبر نبود و نه ان تحدی نکرده بود معجزه
او باشد پس چرا روا نداری که معجزه که بر دست زید ظاهر شود ان معجزه او نبود بل که
معجزه عمرو باشد و این مودی باشد با بطال معجزات وجه چهارم انست که چون
خداوند تعالی این خوارق عادات یاد فرمود انرا در معرض تعظیم حال مریم یاد فرمود و
در وی هیچ اشعار نبود بدانک ان از برای اثبات رسالت زکریا بود و اگر مقصود اظهار
تصدیق زکریا علیه السلم بودی نه اکرام مریم بایستی که بیان ان معنی کرده شده بودی
زیرا که ذکر دلیل بی ذکر مدلول روا نبود پس معلوم شد بدین دلایل که ان خوارق عادات
کرامات مریم علیها السلم بود اما قصه اصحاب کهف دلیل ظاهر است زیرا کی

بقاء ایشان زنده و در خواب مدت سیصد سال و نه سال از خوارق عادات است روا
نبود که از معجزهٔ پیغامبری دیگر بود از دو وجه **وجه اول** آنست که اگر از معجزهٔ
پیغامبری بودی بر ایشان اساعت از حالت کردن واجب بودی لکن ایشان آنرا اخفا
کردند و گفتند ولا یشعرن بکم احدا **دلیل دوم** آنست که آنکس که پیغامبر خواهند
که این حالت را بروی حجت رسالت خود کند یا در این مدت دراز او باقی مانده بوده است
یا باقی نمانده بوده است اگر باقی مانده بوده است پس آن معجزه باشد زیرا که حصول
معجزه بر دست غیری حاصل نشد و اگر در این مدت دراز باقی نبوده است او را چگونه
معلوم شود که اصحاب الکهف در این مدت دراز در خواب باقی مانده اند پس معلوم شد
که از واقعه معجزهٔ هیچ پیغامبر نبود بلکه کرامات اصحاب الکهف بود **امّا**
شبهات معتزله **شبهت نخستین** آنست که تجویز کرامات اولیا مودی
است بمذهب سفسطه زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا باشد بود که این ساعت
خداوند تعالی فلان کوه را یاقوت کرده باشد از برای کرامت زید و دریاها را خشک
کرده باشد از برای کرامت عمرو و این مرد پیر را این ساعت بیافریده بود نه مانده و
بلند از برای کرامت شخص ثالث و چون شخصی را این ساعت دیدم پس بعد از دوم ساعت
او را به بینم روا باشد که این شخص نه آن پیشین باشد بلکه از برای کرامتی یکی از اولیا آن
شخص پیشین را خدای نیست کرده باشد و این را این ساعت دفعةً واحدةً بیافریده باشد
پس چون مرد زن خود را بیند نداند که این زن حلال او است بل روا باشد که این زنی دیگر
باشد و چون این همه باطل است هم بشرع و هم بعقل تجویز کرامات موذی است بدین

محالات باید که کرامات جایز نباشد **شبهت دوم** آنست که شرط دلیل است که چون
دلیل باشد مدلول باشد **امّا** از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید زیرا که از وجود
دود وجود آتش لازم آید و از عدم دود عدم آتش لازم نیاید و چون این معنی معلوم
شد گوییم اتفاقست که فعل خارق با عدم معارضه دلیل نبوتست پس باید که این معنی
در حق غیر پیغامبر محال باشد زیرا که اگر در حق نبی و در حق غیر نبی حاصل باشد پس
دلیل نبوت نبی نباشد پس درست شد که ظهور فعل خارق عادت در حق غیر نبی محال
باشد **شبهت سیم** آنست که اگر روا داریم چون در حق بعضی اولیا جایز شود در حق
همه جایز شود و اگر در حق همه جایز باشد خوارق عادات بسیار شود و چون چنین باشد
خرق عادت خود عین عادت شود و چون چنین شود خرق عادت دلیل نباشد البته
نه بر نبوت پیغامبری نه بر کرامت ولی همچنانکه چون حوادث معتاد بسیار حادث می
شود لاجرم آنرا بر هیچ چیز دلالت نیست **شبهت چهارم** آنکه خوارق عادات بر دست
پیغامبر و غیر پیغامبر ظاهر شود پس وقعی و درجهٔ نماند معجزات را همچنانکه هر
منصب که هم شریف و هم خسیس را باشد آن منصب وقعی نباشد بنزدیک عاقلان و چون
اتفاق عقلاست که هیچ منصب بیش از ظهور خوارق عادات نیست معلوم شد که
باید که از مخصوص باشد بانبیا علیهم السلم **شبهت پنجم** آنکه ظهور کرامات جایز با
پس آنکس که کرامت بر دست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی مالی کند یا از وی گواه طلب
کند روا نبود که گواه طلب کند زیرا که صدق او بدلیل قطعی معلوم باشد بر تقدیر ظهور
کرامات و آنجا که صدق معلوم شده باشد بدلیل قطعی اثبات صدق کردن بدلیل ظنی

شد

[illegible]

محال باشد و روا نبود که گواه طلب نکنند زیرا که پیغامبر می‌فرماید که البینة علی
المدعی والیمین علی من انکر و چون از هر دو قسم باطل شد معلوم شد که
کرامات روا نیست **جواب از شبهت نخستین** آنست که آنکس که کرامات روا نمی
دارد یا مسلّم دارد که آفریدگار عالم فاعل مختار است یا این را انکار کند اگر
مسلّم دارد که فاعل مختار است این اشکال بر وی لازم باشد زیرا که روا باشد
که فاعل مختار این چیزها را در وجود آورده باشد اما من غیر رعایة مصلحة
عند من لا یوجب فاعلیه الله تعالی علی رعایة المصالح او لرعایة مصلحة خفیة
لا یطلع البشر علیها عند من یوجب فاعلیه الله علی رعایة المصالح پس معلوم
شد که از اشکال که بر مثبت کرامات الزام کردند بر منکران کرامات هم لازم
است و اما اگر منکر فاعل مختار است یا گوید که حدوث حوادث در
عالم بسبب اتصالات کواکب و تشکلات فلک است و یا گوید این حوادث خود
اتفاقی است من غیر موثر اگر قول اول اختیار کند این اشکال هم بر وی لازم باشد
زیرا که روا باشد که در فلک شکلی غریب پدید آید که موجب این احوال باشد و
اگر قول دوم اختیار کند این اشکال بر وی هم لازم بود زیرا که روا باید داشتن
که حدوث این احوال بر سبیل اتفاق باشد پس معلوم شد که این اشکال بر جمله
فرق عالم لازم است و چون چنین باشد الزام با اثبات کرامات اختصاصی نباشد
اما جواب از شبهت دوم آنست که دلیل نبوت نزدیک ما ظهور مطلق فعل
خرق عادات نیست بلکه دلیل نبوت آنست که فعلی خارق عادت بر وفق دعوی

نبوت با عدم معارضه حاصل شود و کرامات اگرچه مشارک معجزه است
از آنکه فعلی خارق عادت است لکن مخالف معجزه است از وجوه **وجه اول** آنست
که معجزه بر وفق دعوی ظاهر شود و در ظهور کرامت دعوی خود نبود **وجه
دوم** آنست که اگر در ظهور کرامت دعوی حاصل باشد لکن دعوی نبوت
البته نبود و در معجزه از دعوی حاصل باشد **وجه سیم** آنست که در کرامات
معارضه روا باشد که حاصل شود و در معجزه البته روا نبود پس فرق
ظاهر شد **جواب از شبهت سیم** آنست که این اشکال که شما در کرامات بر ما الزام
کرده اید در معجزات بر شما لازم است زیرا که بر آن تقدیر که پیغامبران بسیار
فرستند و بر دست هر یک معجزه ظاهر کنند پس خرق عادت موافق عادت شود
پس صلاح که در معجزه بدید آید و این جایز نیست **اما** اگر شما گویید هر چند
کثرت معجزات روا باشد لکن تا بدین حد نرسد که عادت شود گوییم جواب
ما در ظهور کرامات عین اینست **اما جواب از شبهت چهارم** آنست که ما بیان
کردیم که مجرد خرق عادت دلیل نبوت نیست بلکه خرق عادت مقارن دعوی
نبوت با عدم معارضه دلیل نبوت است و اگرچه خرق عادت در کرامت یافته شود
لکن این سه قید دیگر حاصل نیست و علی هذا معجزه جز بر دست انبیا ظاهر
نشود پس وقع معجزه لازم نیاید **اما جواب از شبهت پنجم** آنست که چون
کرامات بر وفق دعوی نبود از ظهور کرامات قطع کردن تصدیق او در همه دعاوی
لازم نیاید لاجرم در اثبات دعوی محتاج باشد بگواه والله اعلم

المسئلة الخامسة والثلثون

فی احکام الثواب والعقاب بدانکه مکلف یا مطیع باشد یا عاصی اگر مطیع
باشد ثواب یابد و معتزلهٔ بصره می‌گویند اداء طاعت علت استحقاق
ثوابست و مذهب ما آنست که هیچ بنده را بر خدای تعالی هیچ
حق نیست لازم نبود و ما را برین دلایل است دلیل اول آنست که انعام موجب
آنست که منعم علیه بشکر و خدمت منعم مشغول باشد و نعمتهای خدای
تعالی در ماضی و حاضر بیش از آنست که عقل بحد آن رسد چنانکه می‌فرماید
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها و این نعمتها موجب خدمت و طاعت باشد
پس این طاعت که امروز کرده می‌شود همه در برابر نعمتهای ماضی و حاضر افتد
و چون چنین باشد علت استحقاق نعمتی دیگر نشود پس معلوم شد که ثواب
آخرت فضل است نه استحقاق دلیل دوم آنست که اگر عبادت علت وجوب
ثواب شود ما ترک آن از معبود ممکن باشد یا ممکن نباشد اگر ممکن باشد پس
تقدیر آنست مستحق ذم شود و این محالست و الا یلزم ان یکون ناقصا لذاته
مستکملا بغیره و این محالست و اگر ممکن نباشد پس معبود در ایصال ثواب
فاعل مختار نبود بلکه مجبور و مقهور بود و این محالست اگر سایل گوید چون
وجود چیزی که دانا که ترک آن نتواند کردن پس قادر باشد بر تحصیل آن خود و اگر
نتواند پس مقهور و مجبور باشد بر فعل و این محالست جواب گوییم که چون
قصد کند تا ایجاد فعل علم او متعلق شود بوجود از ایجاد پس علم او چون تابع

قصد و تکوین او باشد قاهر او نبود اما فعل بنده چیزی که است نزدیک
خصم واقع بنده نه بقدرت و ارادت حق پس اگر آن فعل سبب آن شود و معبود
ترک آن اثابت نتواند کرد لازم آید که بنده الجا کرده باشد خدا را و این محالست
شبهت خصم آنست که خداوند تعالی می‌فرماید جزاء بما کانوا یعملون
جزاء بما کانوا یکسبون جواب عمل نزدیک ما علامت ثوابست نه علت
موثره در تصحیح ظاهر آیت این قدر کفایتست و بالله التوفیق اما
اگر مکلف عاصی بود یا کافر بود یا غیر کافر اگر کافر بود عقاب او بقول بیشتر
امت مخلد نامنقطع باشد و اما اگر عاصی بود و کافر نبود درین مسئله
سه قول است ممکن نیست تا قطع کنند بدانکه او معاقب نیست و این مذهب
مقاتل بن سلیمانست و او مرجی خالص است ٭ تا قطع کنند که او معاقبست
و این مذهب معتزله و خوارج است ٭ با هیچ دو یک قطع نکنیم و گوییم رواست
که عقابش کنند و رواست که عفوش کنند و در هر دو باب توقف کنیم و جزم نکنیم
و این قول بیشتر امتست از صحابه و تابعین اما مقاتل بن سلیمان
تمسک کرده است بآیات آیه نخستین آنست که خداوند تعالی از موسی و
هارون حکایت می‌فرماید که ایشان گفتند انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب
وتولی ولفظ العذاب بحکم الف و لام مفید استغراقست پس معلوم شد که
حکم این آیت که همه عذابها نصیب کافرست پس باید که هیچ مسلمان را عذاب
نبود آیه دوم کلما القی فیها فوج سالهم خزنتها الم یاتکم نذیر قالوا بلی قد

جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شی خداوند تعالی مخبر فرماید که هر
طایفه که بدوزخ در آیند خازنان دوزخ از ایشان بپرسند گویند شما هیچ
پیغامبری نیامد ایشان گویند بلی امد لکن ما تکذیب ایشان کردیم پس معلوم شد
بحکم این ایت که هر کس که بدوزخ در شود او مکذب پیغامبر باشد پس لازم اید
که هر کس که مکذب پیغامبر نباشد باید که بدوزخ در نیاید ایة سیم
مخبر فرماید فانذرتکم نارا تلظی لا یصلیها الا الاشقی الذی کذب وتولی ومعلوم
ان کل نار متلظی و بحکم این ایت هر نار که متلظی باشد نصیب مکذب بود پس لازم اید
که همه نارها مکذب را باشد پس هر کس که مکذب نباشد باید که اتش از وی
دور بود ایة چهارم مخبر فرماید که ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین
معلوم است که هر کس که بدوزخ در شود او را خزی حاصل باشد لقوله تعالی
ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیته فلما لم یحصل الخزی الا للکفار وجب ان لا
یحصل دخول النار الا لهم واین هم نص صریح است بر انکه عقاب جز کافر را نبود ه
ایة پنجم قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله یغفر الذنوب جمیعا مخبر فرماید که همه گناهها بیامرزم و این حکم مشروط
نکرد بتوبه پس معلوم شد که همه گناهها بیامرزد قبل التوبة وبعدها اگر
سایل گوید پس بحکم این ایت هم لازم اید که کفر هم بیامرزد جواب
انست که لفظ عباد در قران بر مومنان اطلاق کرده است چنانک فرمود عینا یشرب
بها عباد الله ایة ششم انست که وان ربک لذو مغفرة للناس علی ظلمهم.

وکلمة علی بمعنی الحال کقولک رایت السلطان علی اکله ای رایته حال اشتغاله
بالاکل فکذی ها هنا دلت الایة علی انه تعالی یغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم و
حال الاشتغال بالظلم یمتنع حصول التوبة فعلمنا انه یحصل الغفران بدون التوبة
فمقتضی هذا الدلیل حصول غفران المشرک لان الشرک ظلم لقوله تعالی ان الشرک
لظلم عظیم الا انه ترک العمل به لقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به فبقی حجة
فیما عداه والفرق لان الکفر اعظم حالا من المعصیة ایة هفتم انست که وهل
نجازی الا الکفور ولفظ الکفور للمبالغة فوجب ان یختص هذا الحکم بالکافر الاکمل
ایة هشتم خداوند تعالی جمله مکلفان را دو صنف کرد قال تعالی یوم تبیض
وجوه وتسود وجوه پس فرمود انان که سیاه رویانند ایشان کافرانند فاما
الذین اسودت وجوههم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب وانان که سپید
رویانند مطیعانند واهل بهشت اند پس لازم اید که هیچ عاصی اهل دوزخ نبا
ایة نهم انست که فرمود وجوه یومئذ مسفرة ضاحکة مستبشرة
ووجوه یومئذ علیها غبرة ترهقها قترة اولئک هم الکفرة الفجرة ووجه استدلال
بدین ایت همچنانست که بدلیل هشتم ایة دهم حق تعالی مکلفان را سه
قسم نهاد در این ایت دیگر السابقون واصحاب المیمنة واصحاب المشامة پس بیان فرمود
که سابقان و اصحاب المیمنه در بهشت اند و اصحاب المشامة در دوزخ اند پس بیان
فرمود که این اصحاب المشامه کافرانند لقوله تعالی وکانوا یقولون ایذا متنا و
کنا ترابا وعظاما اانا لمبعوثون و چون معلوم شد که اصحاب المشامه جز اهل دوزخ

نیستند و معلوم شد که اصحاب المشامه کافرانند معلوم شد که اهل دوزخ
جز کافران نیستند **حجت یازدهم** آنست که صاحب الکبیرة لا یخزی
وکل من ادخل النار فانه یخزی فصاحب الکبیرة لا یدخل النار **انما قلنا** ان صاحب
الکبیرة لا یخزی لانه مومن والمومن لا یخزی **انما قلنا** انه مومن لقوله
تعالی وان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما سماهم مومنین حال کونهم
مقاتلین **وانما قلنا** ان المومن لا یخزی لقوله تعالی یوم لا یخزی الله النبی
والذین امنوا معه ولما ثبت ان صاحب الکبیرة مومن وثبت ان المومن لا یخزی ثبت
ان صاحب الکبیرة لا یخزی وثبت ان کل من ادخل النار فقد اخزی لزم ان صاحب
الکبیرة من اهل القبلة لا یدخل النار **حجت دوازدهم** آنست که ایمان از کفر
قوی تر و کاملترست چون هیچ طاعت با کفر سودمند نیست لازم اینکه هیچ
معصیت با ایمان زیانکار نبود **حجت سیزدهم** آنست که چون کافر مسلمان
شود ثواب ایمان عقاب کفر را زایل کند پس باید که ثواب ایمان از عقاب کفر که من
صرف بیشتر بود و عقاب معصیة کفر از عقاب معصیة بیشترست فعلی هذا
ثواب ایمان از عقاب کفر معصیة بسیاری بیشتر بود چون مومن عاصی بعرصه
قیامت حاضر شود عدل این باشد که ثقل عقاب معصیت از ثواب ایمان کم کنند
و آنچ باقی ماند از ثواب ایمان موجب بهشت باشد پس معلوم شد که با ایمان
هیچ گناه زیانکار نبود اینست دلیلهاء مرجیان خالص **اما دلایل
معتزله و خوارج** در بیان آنچ لابدست که فاسق را عقاب کنند هم از قرآن می

گویند هم از اخبار **اما دلایل قرآن** بدانک اعتماد ایشان درین باب بر صیغ
عموم است و صیغ عموم که درین باب موجودست یکی لفظ من در معرض شرط
دوم الفاظ جمع است **قسم نخستین** و از لفظ من در معرض شرط است
اینست **آیت نخستین** آنست که فرمود ومن یعص الله ورسوله ویتعد حدوده
یدخله نارا خالدا فیها و معلومست که آنکس که نماز کرده بود و زکوة بداده بود
و حج و روزه و جهاد بجا آورده بود و خمر خورد و زنا و لواطه کرد و خون ناحق ریخت
او از آنها باشد که یتعد حدوده پس در تحت آیت داخل باشد اگر **سایل**
گوید چرا روا نباشد که مراد ازین آیت کافر باشد **جواب** زیرا که لفظ من
در معرض شرط عامست پس تخصیص او کردن خلاف ظاهر باشد **وایضا**
خداوند تعالی حدود میراث شرح فرمود آنگاه فرمود که تلک حدود الله و لفظ
تلک حدود الله باید که بدان حدود که در پیش گذشته باشد باز گردد و آن
حدود میراث است آنگاه فرمود ومن یعص الله ورسوله ویتعد حدوده باید که
ویتعد حدوده بدان حدود باز گردد و تعدی کردن در حدود میراث مخصوص
نیست بکافران پس معلوم شد که این آیت هم متناول کافرست و هم متناول
مسلمان **آیه دوم** فرمود ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها
باین آیت درست شد که جزای قاتل عمد اینست آنگاه فرمود ومن یعمل سوءا یجز به
هر کس که گناهی کند جزای آن بوی برسد پس چون از آیت نخستین درست شد که جزاء
قتل عمد دوزخ مخلدست و از آیت دوم درست شد که جزاء هر گناهی بگناه کار

بوسند هرانيه لانم اين كه قائل بعمد عد واز ابد امرد وزخ بماند اية
سيم اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله فقد باء بغضب من الله وماويه
جهنم وبيس المصير اية چهارم فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذره شرا يره اية پنجم يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل الى قوله تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا اية
ششم انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن ياته
مومنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى اية هفتم وقد
خاب من حمل ظلما وهيچ شك نيست كه اين اثبات وعيد ظالم است خواه كافر خواه
مومن اية هشتم قوله تعالى بعد تعديد المعاصى ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب اية نهم من جاء بالحسنة فله خير منها
وهم من فزع يومئذ امنون ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا يدل على
ان المعاصى كلها متوعد عليها كما ان الطاعات موعود عليها اية دهم
فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى الماوى اية يازدهم انه تعالى
حكى قول المرجيه فقال وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدوده ثم انه تعالى
كذبهم فى هذه المقالة بقوله قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده
ام تقولون على الله ما لا تعلمون ثم ذكر ما هو المذهب الصحيح فقال بلى من كسب
سيئه واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون بدانكه تمسك
بجمله اين ايتها بنا است بر يك مقدمه وان انست كه لفظ من در معرض شرط مفيد عموم

كلها

است وعليه دليلان الاول انه قال من دخل دارى اكرمته حسن منه استثنا
كل واحد من العقلا من هذا الكلام والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله
فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى
منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اما
اولا فلانه يلزم ان لا يبقى فرق بين الاستثنا من الجمع المنكر كقولك جانى فقها الا زيد
وبين الاستثنا من الجمع المعرف كقولك جانى الفقها الا زيدا لصحة دخوله فى الكلامين
لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واما ثانيهما فلان الاستثنا من العدد
يخرج ما لولاه ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون حكم الاستثنا فى جميع
المواضع كذلك دفعا للاشتراك وذلك يقتضى ان يكون صيغة من فى معرض
الشرط يفيد العموم الدليل الثانى انه تعالى لما انزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد
عبدت الملايكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ والنبى عليه السلام لم ينكر
فدل ان هذه الصيغة يفيد العموم قسم دوم ان اقسام صيغ عموم كه معتزله
بدان تمسك مى كنند در اين مسله صيغت جمع است چون الف ولام در وى كه من باشد
كان نسبيا واست اية نخستين انست كه ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين اية دوم ونسوق المجرمين الى جهنم
وردا اية سيم ونذر الظالمين فيها جثيا اية چهارم ولو يواخذ الله الناس
بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يوخرهم بين انه يوخر عقابهم الى يوم الاخر وذلك

له

بدل

ن

س

انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم وبدانك معلوم تمسك بنين ايات
بر يكي مقدمه است وان انست كه چون صيغت جمع چون الف ولام بروى داخل باشد
مفيد استغراق باشد وبدل عليه وجوه احدها ان الانصار لما طلبوا الامامة
احتج عليهم ابو بكر بقوله الايمة من قريش والانصار وسلموا تلك الحجة ولو لم يدل
الجمع المعرف بالالف واللام على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قولنا
بعض الايمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين واما قولنا كل الايمة
من قريش ينافي كون بعض الايمة من غيرهم وثانيها ان هذا الجمع يوكد بما يقتضي
الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يوكد فلقوله تعالى فسجد
الملايكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع و
اما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ
مسماه بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقويه الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن
الاستغراق حاصلا في الاصل وانما حصل بهذه الفايده ابتدا لم يكن تاثير هذه الالفاظ
في تقويه الحكم الثابت في الاصل بل في اعطا حكم جديد وكانت تسميه للمجمل لا موكده
وحيث اجمعوا على انها موكدة علمنا ان اقتضا الاستغراق كان ثابتا في الاصل و
ثالثها انه يصح استثنا اى واحد كان منه وذلك يفيد العموم قسم سيم از صيغ
عموم كه معتزله بدان تمسك مى كنند صيغت جمع است كه مقرون باشد بحرف الذى
كقوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا الذين تتوفيهم [الملايكة] ظالمي انفسهم والذين

كسبوا السيات جزا سيئة بمثلها وترهقهم [ذلة] اينست اكثر ايات كه معتزله
بدان تمسك مى كنند اما اخبار سخت بسيار است احدها قوله عليه
السلم من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين وثانيها
قوله عليه السلم من غصب من ارض شبرا طوقه الله تعالى يوم القيمة من سبع ا[رضين]
وثالثها قوله عليه السلم والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره
بوايقه ورابعها قوله عليه السلم من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الاخرة و
امثال اين احاديث سخت بسيار است وصيغت عموم بر وجهى است
كه هم متناول كافر باشد هم مسلمان اينست اشارة باصول سخن معتزله در قطع
كردن بوعيد فساق واعلم ان اصحابنا اجابوا عنها
من وجوه اولها ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة [لا نسلم]
الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم والذي يدل عليه امور احدها
انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري وبعض
من دخل داري ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة
من عند الشرط يفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكرارا وادخال لفظ البعض
عليه نقضا وكذا القول في لفظ الجمع المعرف والثاني ان هذه الصيغ جاءت في كتاب
الله تعالى والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر عمومات القران
مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين
الصورتين وذلك لا ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيده

الثالث ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية لامتنع ادخال
لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال وحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها
علمنا انه لا تفيد العموم لا محالة المقام الثاني في الاعتراض سلمنا انه تفيد العموم
لكن افادة قطعية او ظنية والاول باطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان
الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى
واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية لا يمكن
الاستدلال بها على القطع على الوعيد المقام الثالث في الاعتراض سلمنا انه تفيد
معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات
فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات
اقصى ما في الباب انا نقلنا الحشا وطلبنا وما وجدنا شيئا من المخصصات لكن عدم
العلم بالحصول لا يقتضي العلم بعدم الحصول المقام الرابع في الاعتراض سلمنا
انه لا بد من المخصص لكن ايات العفو على ما بيناها مخصصة لها والرجحان معنا لان
ايات العفو خاصة لا محالة وايات الوعيد عامة والخاص مقدم على العام سلمنا
انه لم يوجد المخصص ولكنا نقول هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة
في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا
هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب
الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة علمنا ان افادتها للعموم في غير محل
السبب لا تكون في غاية القوة المقام الخامس سلمنا ان هذه لا تقدح في

[illegible]

دونه ولكنا نعارضها بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن والترجيح معنا
من وجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر والاكثر راجح لما بينا في اصول
الفقه ان الترجيح بكثرة الدلائل امر معتبر في الشرع وثانيها قوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة كانت مذهبة للسيئة لكونها
حسنة على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك
الحكم هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة
ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فبقي معمولا
به في الباقي وثالثها انه تعالى قال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء
بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع
سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما
في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا تنبيه ظاهر على
ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى قال في اية
الوعد في سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله و
حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شيء من القرآن وعد الله حقا واما قوله ما
يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد فهو باجماع المفسرين في حق الكفار لان قوله
ما يبدل القول لدي ساوى الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن يعمل
سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه

عدالله

على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وطلب المغفرة ليس
نفس التوبة وصرح سبحانه في هذه الآية بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر
الله غفر الله له ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا
معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدلت هذه الآيات على ان جانب الحسنة
راجحة عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم
فلها فكانه تعالى بالغ في اظهار افعاله الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه
اساته حيث لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح
وسادسها انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية في السورة الواحدة
مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة
بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله تعالى في جانب
الوعد على الحسنات اتم من مبالغته في جانب الوعيد على السيئات وسابعها
ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تاويل احد الجانبين وصرف
التاويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد لان العفو عن الوعيد
مستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح في العرف فكان صرف التاويل
الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القران مملوء من كونه غافرا او
غفورا او غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وان له العفو والاحسان
والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في

الكثرة والقوة وليس في القران ما يدل على انه بعيد عن الرحمة والكرم والعفو
وذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا العاصي
اتى بما هو احسن الطاعات وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر
فاتى في طبقة الخيرات بما هو الغاية والاكمل واتى في طبقة الشر لا بما هو الغاية
والاكمل بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم اتى عبده باعظم انواع الخدمة
والطاعة ثم اتى في باب المعاصي والذنوب بمعصية ليست في غاية القبح بل دون
الوسط فلو ان المولى رجح تلك المعصية التي هي دون الوسط على تلك الطاعات
العظيمة يعد ذلك السيد والمولى لئيما موذيا بعيدا عن الكرم ولما لم يكن ذلك
لائقا بكرم الله واحسانه علمنا ان الرجحان حاصل لجانب الوعد وعاشرها
قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين
سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات
كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان
فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا كلام حسن الحادي عشر انا سنبين
ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على
الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما
لو خصصنا عمومات الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص
ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل الثاني عشر انا نعارض عمومات الوعيد
بعمومات الوعد لكن مقصود الحكيم الرحيم من ايجاد الخلق وتكوينهم هو اظهار الرحمة

والتعريض للمنفعة فاما العقاب فذلك غير مقصود اصلا ومعلوم انه متى وقع
التعارض بين المقصود وبين التبع كان الترجيح لجانب المقصود فعلمنا ان جانب
الوعد راجح على جانب الوعيد وهذه الترجيحات حسنة كاملة في المقصود ثم
نقول ان عمومات الوعد وعمومات الوعيد تعارضت ولكن الآيات
التي تمسك بها مقاتل في الجزم على نفي عقاب الفساق خاصة في حق المؤمنين والآيات
التي تمسكت المعتزلة بها في اثبات الوعيد عامة في حق الكفار والمؤمنين ومعلوم
ان الخاص مقدم على العام فوجب القول بترجيح الآيات التي تمسك بها مقاتل وعند
هذا يظهر سقوط كلمات المعتزلة بالكلية **قالت المعتزلة** ترجيح جانب
الوعيد اولى ويدل عليه وجوه احدها ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن
ويحد على سبيل التنكيل والعذاب والخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب
واذا ثبت انه مستحق للعقاب استحال ان يبقى في هذه الحالة مستحقا للثواب واذا
ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا اما بيان انه يلعن فلقوله تعالى في قاتل
المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين اما
بيان انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا نكالا من الله اما بيان انه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى
في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين واما انهم من اهل الخزي فلقوله
تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي
في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت ان الفاسق موصوف بهذه الصفات
الوجوه ان استحقاق العذاب حاصل فكان استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد
غاية تحقيق المعتزلة في هذا المقام

حاشيه

ثبت انه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومن
استحقهما دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب ويستحق ايضا دائما والجمع بين هذين
الاستحقاقين على سبيل الدوام محال فثبت ان الفاسق مستحق للعقاب وغير مستحق
للثواب فيلزم ان يكون جانب الوعيد ارجح الوجه الثاني في بيان هذا الرجحان ان آيات
الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة والخاص مقدم على العام الوجه الثالث ان
الناس جبلوا على الفساد والشر فكانت الحاجة الى الزجر اشد فكان جانب الوعيد
ارجح هذا ما يمكن ان يقال من جانبهم **الجواب** عن الترجيح الاول من وجوه
احدها انه كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويذمون ويعذبون في الدنيا بسبب
معاصيهم كذلك ايضا وجدت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا
بسبب ايمانهم قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب
ربكم على نفسه الرحمة فهم يرجحون الآيات الدالة على وعيد الآخرة بالآيات الدالة على
حصول اللعن والذم في الدنيا فنحن ايضا نرجح الآيات الدالة على حصول الوعد في
الآخرة بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارجح من
قولنا وثانيها ان آيات الوعد كما انها معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فكذلك
هي معارضة الآيات الدالة على حصول اللعن والنكال في الدنيا واذا كان التعارض في
حصول الذم واللعن في الدنيا كالتعارض في حصول العقاب في الآخرة فترجيح احدهما
الخلاف في الصورة الثانية منه ضائع وعبث وثالثها انما اجمعنا على ان السارق
اراد يقطع يده لكن على سبيل النكال بل على سبيل الامتحان فثبت ان قوله جزاء بما كسبا

نكالا من الله مشروط بعدم التوبة واذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يكون مشروطا
بعدم العفو ورابعها ان الجزا ما يجزى ويكفى فاذا حكم الله تعالى بان الحد الذى
يقام عليه فى الدنيا جزا والجزا ما كان كافيا كان ظاهر هذه الاية يمنع من ايصال
العقاب اليه فى الاخرة وصارت الاية التى تمسكوا بها فى اثبات ترجيح جانب العقاب
دليلا على انه لا يجوز ايصال العقاب اليه فى الاخرة واما الترجيح الثانى
وهو ان ايات الوعيد عامة فنقول هذا ممنوع فان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا
مختص بصاحب الكبيرة قبل التوبة والايات التى تمسك بها مقابل كلها خاصة اما
فى ان العقاب لا يصل الا الى الكفار او فى ان المومن لا يعذب ابدا واما الترجيح
الثالث فضعيف لانه ليس المقصود من الخلق ان لا يفعلوا المعاصى والا فتركهم
على العدم ابلغ فى هذا الباب بل المقصود تعريضهم للمنافع وذلك بما نيتهم بالوعد و
الوعيد شرع للزجر وهو غير مقصود والمقصود من الوعد هو ايصال المنافع اليه
وذلك هو المقصود الاصلى ومعلوم انه متى وقع التعارض بين رعاية ما هو المقصود
وبين رعاية ما هو التبع كانت رعاية المقصود اولى فظهر ان الترجيحات التى ذكروها
ساقط وبالله التوفيق ۞ چون از دلايل مرجيان و وعيديان فارغ شديم اكنون وقت
ان امد كه دلايل مذهب خويش بياريم **الحجة الاولى** الايات الدالة على كون
الله سبحانه وتعالى عفوا فقوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا
عن السيات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت
ايديكم ويعفوا عن كثير وقوله ومن اياته الجوار فى البحر كالاعلام الى قوله او

حاشيه

يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وايضا اجمعت الامة على انه تعالى يعفوا
عن عباده واجمعوا على ان من اسمايه العفو اذا ثبت هذا فنقول العفو اما ان
يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه والقسم الثانى
باطل لوجوه **الوجه الاول** ان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل
القبيح لا يقال انه عفى فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه اما اذا كان
له ان يعذبه فترك ذلك التعذيب يقال انه عفى عنه ولهذا قال تعالى وان تعفوا اقرب
للتقوى **والثانى** انه تعالى قال وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن
السيات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التايب لكان ذلك تكريرا من
غير فايدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه و
ذلك هو المطلوب **الحجة الثانية** الايات الدالة على كونه غافرا او غفورا او غفارا
قال تعالى غافر الذنب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال وانى
لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب
عمن لا يجوز عقابه فتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يستحق العقاب وانما
قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على
العباد ولو حملناه على الوجه الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون احسانا
الى العبد بل يكون تاركا لاحسن الى نفسه فان على مذهب الخصم لو فعله لاستحق الذم
ولما بطل ذلك تعين حمله على الثانى فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تا
العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل فى تاخير العذاب

خير

عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد
اسقاط العقاب بل هي تاخيره الى الاخرة وكذى قوله تعالى ما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير اى انه تعالى قد يعجل المصاب اما على جهة الابتلا
او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ولكن لا يعجل الابتلا والعقاب على كثير
اى لو شا اهلككم ❁ ثم انه تعالى لا يهلك على كثير من الذنوب والجواب
العفو اصله من عفى اثره اى ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون مسمى العفو هو الازالة
ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء ليس المراد منه التاخير بل الازالة وكذا
قوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل
المراد منه هو الاسقاط المطلق ويدل على ان العفو لا يفيد التاخير ان الغريم اذا اخر
المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو
لا يمكن تفسيره بالتاخير **الحجة الثالثة** الايات الدالة على كونه رحمانا ورحيما
والاستدلال بها ان رحمته اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب
او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان يكون عبارة
عن انه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او عبارة عن انه تفضل عليهم بما هو زايد
من حقهم والاول باطل لان ادا الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مابة
دينار فاخذها منه فهو لا يقال في مثل هذا الاعطا انه رحمة والثاني باطل لان
المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني فتلك الزيادة يسمى زيادة
في الانعام ولا يسمى البته رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم الى

تلك المملكة مملكة اخرى لا يقال انه هذه الزيادة انها رحمة بل يقال زاد في الانعام
عليه واما القسم الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق
العقاب فاما ان يكون رحمة لانه ترك التعذيب الغير المستحق او لانه ترك التعذيب
المستحق والاول باطل والا لكان كل كافر وظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه
ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي فعله ولما بطل هذا بقي ان يكون رحيما لانه ترك التعذيب
المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة على
مذهب الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة
قبل التوبة وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون رحمة لاجل ان الخالق
والتكليف والرزق كلها بفضل ورحمة او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب
الكبيرة قلنا اما الاول فهو يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في
الاخرة واما الثاني فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير جايز
فاذا حملنا الاية عليه ثبت جواز التخفيف واذا ثبت هذا ثبت جواز العفو عن
الكل لانه لا قايل بالفرق **الحجة الرابعة** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وجه الاستدلال ان قوله لمن يشا لا يجوز ان يتناول
صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين حمله على صاحب الكبيرة قبل
التوبة وهو المطلوب انما قلنا انه لا يجوز حمله على صاحب الصغيرة ولا على
صاحب الكبيرة بعد التوبة لوجوه **الوجه الاول** قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
معناه انه لا يغفره تفضلا لانه بالاجماع يغفره استحقاقا وذلك عند التوبة واذا

كان كذلك لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك تفضلا حتى يكون النفي والاثبات
متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بماية دينار و
يعطي العشرة لمن استحقها كان الكلام فاسدا اما لو قال لا يتفضل بالماية
ويتفضل بالعشرة كان منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الاية عليهما فتعين حملها على صاحب
الكبيرة قبل التوبة وثانيها انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا
معناه انه يغفر المستحقين للمغفرة كالتائبين واصحاب الصغاير لم يبق لتمييز
الشرك مما دونه معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا
يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره
عند عدم الاستحقاق فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فايدة وثالثها
ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب والواجب لا يجوز
تعليقه بالمشية لان المعلق على المشية هو الذي ان شا فعله وان شا تركه و
الواجب هو الذي لا بد من فعله شا ام ابى والمغفرة المذكورة في الاية معلقة
على المشية فلا يجوز ان يكون المراد من المغفرة المذكورة في الاية هو مغفرة
التايب وصاحب الصغيرة واعلم ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية
على قول المعتزلة انه يجب غفران التايب وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك
ورابعها وعليه الاعتماد ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه
يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة و

قبل التوبة الا ان غفران كل هذه الاقسام الثلثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان
يغفر كلها لكل واحد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما د
ون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشيا لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو
اللايق باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة تقتضي ان لا يعذب العصاة
في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب وفي اسقاط العقاب اعم من
اسقاطه دايما او لا دايما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له
بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط
الدايم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوخر
عقوبة الشرك عن الدنيا لكنه يوخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لا يقال
كيف يجوز هذا ونحن لا نشاهد البتة مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المومنين
لانا نقول نفس الاية ان الله لا يوخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشا و
يوخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشا فحصل بذلك تخويف كلي الفريقين لان
كل الكفار والفساق يخافون ان يعجل عقابهم في الدنيا وان كان لا يفعل ذلك
بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم
قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التايب ومغفرة صاحب الصغيرة اما
الوجوه الثلثة الاول فهي مبنية على اصول المعتزلة وانهم لا يقولون بها
وهي الوجوب على الله تعالى واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما
دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظتي الكل والبعض

ون

خ وهو المطلوب

خ فيقع من يشا

عليه على البدل مثل ان يقال و يغفر كل ما دون ذلك و يغفر بعض ما دون ذلك
ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم
ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتايب لان الايات الواردة في الوعيد
كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكباير مثل القتل والزنا فهذه الاية متناولة
لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فايات الوعيد يجب ان يكون مقدمة
على هذه الاية والجواب عن السوال الاول انا اذا حملنا المغفرة على
تاخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من
عقاب المومنين والا لم يكن في هذا التفصيل فايدة ومعلوم انه ليس كذلك
بدليل الاستقرا والمشاهدة وبدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس
امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا قوله لم قلتم ان قوله
ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية
الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة نوعية وقد حكم
بانه يغفرها ففي كل صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت
انه للعموم ولانه يصح استثنا اي معصية فرضت منها وعند الوعيدية
صحة الاستثنا يدل على العموم قوله ايات الوعيد اخص من هذه الاية
قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون وايات
الوعيد تفيد حصول الوعيد للكل وقد بينا فيما تقدم ان جانب الوعد اولى
بالترجيح الحجة الخامسة ان تمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة فان

عارضونا بعمومات الوعيد فالترجيح معنا لما تقدم الحجة السادسة
انا سنقيم الدلالة ان شا الله تعالى على ان تاثير شفاعة محمد عليه الصلوة و
السلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسلة الحجة
السابعة قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فان قيل هذه الاية ان دلت
فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما
دلت الاية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الاية عليه سلمنا
ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية على هذا اولى
لوجهين الاول انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع
الذنوب من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قوله تعالى
وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة هي التوبة و
الجواب عن الاول ان قوله يغفر الذنوب جميعا وعد الله تعالى بانه سيفعل
ذلك في المستقبل ونحن نقطع بذلك فانا نقطع بانه تعالى سيخرج كل المومنين
من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بالغفران لا محالة فبهذا الطريق نظهر انه
لا حاجة في اجرا الاية على ظاهرها الى اضمار قيد التوبة والله اعلم ومن
الله التوفيق

المسئلة السادسة والثلثون

في ان وعيد الفساق منقطع مذهب ما انست كه هر ان فاسق كه خدا
تعالى او را عذاب كند او را در دوزخ بنگذارد ابد بلكه بعد عاقبت از دوزخ بيرون
ايد و عدد فضل خداوند تعالى به بهشت جاويد در ايد ومذهب معتزله

المعنى خ

ونه

معه است که فاسق ابد الآبد در دوزخ بماند **دلیل ما** است که گوییم فاسق
یا مستحق عقاب نیست یا اگر مستحق است لکن مستحق ثواب است و چون چنین
باشد لابد عقاب فاسق منقطع باشد اما مقدمه نخستین است که
مرد مسلمان پیش از آنکه از وی فسق صادر شد مستحق ثواب بود بر ایمان یا
بحکم وعد چنانکه **مذهب** ماست یا بحکم عقل چنانکه مذهب معتزله است
چون بعد از آن فسق از وی صادر شود یا مستحق عقاب نشود یا مستحق عقاب
شود اگر مستحق عقاب نشود پس برین تقدیر فاسق مستحق ثواب باشد و
مستحق عقاب نباشد و این قسم از اقسام دلیل ماست و اگر مستحق عقاب
شود گوییم روا نبود که استحقاق عقاب مزیل استحقاق ثواب باشد و این
قسم دوم است از اقسام دلیل ما پس درست شد که فاسق قبل التوبه یا مستحق
عقاب نیست یا اگر مستحق عقاب است لکن هم مستحق ثواب است اکنون ما را درست
می باید کرد که عقاب طاری مبطل ثواب متقدم نیست و دلیل قاطع بر صحت
این مقدمه است که اگر عقاب طاری مبطل ثواب متقدم بود یا ثواب متقدم دافع
این عقاب طاری باشد بحکم موازنه یا نبود مثلا ثواب متقدم ده جزو بود و
عقاب طاری بیست جزو چون این بیست جزو عقاب از ده جزو ثواب را باطل کند
یا بسبب این ده جزو ثواب متقدم ازین بیست جزو عقاب ده جزو ساقط شود
یا نشود **مذهب** ابو هاشم است که ساقط شود و این را موازنه گویند و
ابو علی جبائی گوید ساقط نشود بلکه این بیست جزو عقاب طاری از ده جزو

در نسخه: مستحق

ثواب متقدم را زایل کند و ازین بیست جزو عقاب طاری هیچ کم نشود و چون
این هر دو قسم معلوم شد گوییم **مذهب** ابو هاشم در اثبات موازنه باطل است
از وجوه **وجه اوّل** است که از استحقاق باقی یا منع استحقاق طاری کند از
وجود یا منع او نکند از وجود اگر منع کند پس استحقاق طاری البته در وجود
نیاید و چون طاری موجود نشود پس باید که ثواب باقی هیچ زایل نشود و **اما**
اگر طاری موجود شود چون طاری موجود شد یا اعدام باقی کند یا نکند اگر
باقی کند محال باشد که باقی اعدام طاری کند لان الشیء المطلوب یمتنع ان یصیر غالبا
بعد عدمه **وایضا** المزیل لوجود الطاری هو وجود الباقی لا عدمه فاذا لم
یبق الباقی موجودا امتنع ان یؤثر فی وجود الطاری **و اما** اگر گوییم چون
طاری موجود شود اعدام باقی نکند پس باید که مع طریان الطاری وجود باقی
موجود ماند و برین تقدیر هر دو استحقاق جمع باشند در حصول پس مذهب
موازنه و احباط برین تقدیر باطل شود **وجه دوم** است که اگر این دو
استحقاق زوال هر یک یا از دوم باشد از دو حال بیرون نبود یا زوال هر یک بسبب
وجود از دوم مقارن زوال از دوم بود بسبب وجود اول یا مقارن نباشند هر دو
زوال بلکه متعاقب باشند روا نبود که متقارن باشند زیرا که علت باید که حال
حصول المعلول حاصل باشد پس اگر هر دو زوال حاصل شوند معا باید که هر دو مزیل
حاصل باشند معا پس لازم آید که از هر دو استحقاق زایل باشند معا و حاصل باشند
معا و این محال است و اگر هر دو زوال متقارن نباشند بلکه متعاقب باشند و این هم

حاشیه الوجه الثانی فی بطلانه و هو انه لو کان کل واحد من السابق و الطاری مؤثرا فی عدم الاخر
وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول العدمین لان العلة واجبة الحصول

محالست لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا لا يعود غالبا وجه سيم
انست که چون ده جزو ثواب پیشین از این بیست جزو عقاب طاری ده جزو را
دفع کند این محال باشد زیرا که این بیست جزو استحقاق عقاب طاری همه
متساوی‌اند در ماهیت و نسبت از ده جزو استحقاق ثواب پیشین با هر یک
از افراد این بیست جزو طاری برابر است فلیس تاثیر العشرة السابقة فی
ازالة احدی العشرین من العشرین الطاری اولی من تاثیرها فی ازالة العشرة
الثانیة والا لزم ترجیح الممکن من غیر مرجح و هو محال فیلزم ان یکون العشرة
السابقة مزیلة لکل واحد من العشرین الطارئین و هو محال و لا یؤثر فی شی
من العشرین الطاری و حینئذ بطل حکم الموازنة واما قول دوم و آن انست
که الطاری یدفع الباقی و یزیله والباقی لا یبطل من الطاری شیئا و آن مذهب
ابو علی جبائی است هم باطلست زیرا لازم آید که حال آنکس که هزار سال
خدا را پرستیده باشد پس یک جرعه خمر که بخورده همچنان باشد که حال آنکس
که هرگز خدا را نپرستیده باشد و این باطلست ببدیهه عقل و ایضا
قوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره پس چون این ثواب متقدم زایل شود و
دفع هیچ جزو از اجزاء عقاب طاری نکند پس از جزو متقدم را هیچ اثر نماند
نه در تحصیل ثواب و نه در دفع عقاب و این برخلاف اینست و چون این درست
شد که موازنه چنانکه ابو هاشم می‌گوید باطلست و عدم موازنه چنانکه
ابو علی جبائی می‌گوید هم باطلست و این هر دو قول فرع مذهب احباطست

معلوم شد که احباط باطلست و معلوم شد که فاسق بعد صدور الفسق
منه ثواب ایمان و طاعت او باقی است پس درست شد که فاسق با مستحق
عقاب باشد اگر مستحق عقاب است لکن استحقاق ثواب او هم باقی است و چون
این مقدمه درست شد گوییم لابد است که این کس ثواب بیابد و این از دو حال
بیرون نبود یا نخست به بهشت درآید و بقدر طاعت ثواب یابد آنگاه از
بهشت بیرون آید و بدوزخ درآید و این قول باطلست باجماع امت یا نخست
بدوزخ درآید و بقدر گناه عقاب یابد آنگاه از دوزخ بیرون آید و به بهشت
درآید و این عین مطلوب ماست شبهت معتزله دو است شبهت نخستین
انست که تمسک می‌کنند بآیاتی که در وی لفظ خلود است چنانکه فجزاؤه جهنم
خالدا و می‌گویند معنی خلود دوام باشد و احتجوا علیه بوجوه احدها
قوله تعالی وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد افان مت فهم الخالدون ولا شبهة فی
ان من کان قبله قد جعل الله لهم لبثا فی الدنیا فلو کان الخلود عبارة عن اللبث فقط
لما کان لهذه الآیة معنی وثانیها انه یصح تاکیده بلفظ التابید فیقال خالدین
فیها ابدا و نص اهل اللغة علی ان قوله ابدا تاکید لمعنی الخلود فلو لا ان لفظ الخلود
یفید الدوام والا لم یصح تاکیده بما یفید الدوام وثالثها انه یصح ان یستثنی
من الخلود ذات مقدار زمنی فیقال هم الخالدون الا کذا و کذا ولولا ان الخلود دال
والا لما صح ذلک شبهت دوم تمسک کردند بدین آیت که وما هم عنها بغائبین
جواب از شبهت نخستین انست که لا نسلم که خلود دوامست و چرا روا نبود که خلو

وام
د

طول مکث باشد والدلیل علیه ان یقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا وهذا
وقف مخلد ولیس المراد منه الا طول المکث والجواب عن الشبهة الثانیة من وجهین
الاول ان قوله تعالی وما هم عنها بغائبین عاید الی الفجار ونحن نقول
بموجبه فان عندنا حمله الفجار ومجموعهم لا یغیبون عن النار فان الکفار لا یخرجون
منها واذا لم یخرج الکافر منها لم یصر مجموع الفجار غائبین عنها الوجه الثانی
وهو قوله ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم یقتضی کون الابرار فی الحال فی النعیم
وکون الفجار فی الحال فی الجحیم ومعلوم ان ذلک باطل فعلمنا ان المراد کونهم کذلک
بحکم الاستحقاق لا بحکم الوقوع فکذا قوله وما هم عنها بغائبین محمول علی الاستحقاق
وحینئذ نقول بموجبه الا ان الله تعالی یعفو عنهم ویخرجهم بفضله ورحمته من النار
والله اعلم

المسئلة السابعة والثلثون

فی شفاعة نبینا محمد علیه الصلوة والسلم هیچ کس را از امت خلاف نیست در ثبوت
شفاعت محمد علیه السلم لکن معتزله می گویند تاثیر شفاعت در زیادتی منفعت
است مطیعان را وما می گوییم هم در زیادتی منفعت هست هم در اسقاط عقوبت
از عاصیان هست ودلایل ما بسیار است دلیل اول آنست که خداوند تعالی
محمد را علیه السلم فرموده که آمرزش خواه برای جمله مومنین ومومنات واستغفر
لذنبک وللمومنین والمومنات وچون درست شد این است بدلیل قاطع که فاسق مومن
است پس فاسق در تحت این در آید وهر کس که چیزی می خواست بجوید هر آینه مرید
حصول آن چیز باشد پس معلوم شد بدین آیه که محمد مرید آمرزش جمله گناهکاران

امتست انگاه آفریدگار تعالی فرموده که ولسوف یعطیک ربک فترضی چندان بدهم
که راضی شوی چون تا بنخستین معلوم شد که محمد خواهان آمرزش عاصیان امت است
وبایت دوم معلوم شد که هر چه مراد محمد باشد خدای تعالی بدهد از هر دو مقد
لازم آید که آفریدگار تعالی گناه عاصیان به برکه قول محمد علیه السلم ببخشد دلیل
دوم قوله تعالی یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا ونسوق المجرمین الی جهنم وردا لا
یملکون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول لیس فی ظاهر الایة ان
المقصود منها ان المجرمین لا یملکون الشفاعة لغیرهم او ان غیرهم لا یملکون الشفا
لهم لان الفعل کما یحسن اضافته الی الفاعل یحسن ایضا اضافته الی المفعول الا انا
نقول حمل الایة علی الوجه الاول غیر جایز لان حملها علیه یجری مجری ایضاح
الواضحات فان کل احد یعلم ان المجرمین الذین یساقون الی جهنم وردا لا یملکون
الشفاعة لغیرهم فتعین حمل الایة علی الوجه الثانی اذا ثبت هذا فنقول
الایة دالة علی حصول الشفاعة لاهل الکبایر لانه قال عقیبه الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا والتقدیر ان المجرمین لا یستحقون ان یشفع لهم غیرهم الا اذا کانوا قد اتخذوا
عند الرحمن عهدا فهذا یقتضی ان کل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل الجنة تحت هذه
الایة وصاحب الکبیرة اتخذ عند الرحمن عهد الایمان والتوحید فوجب دخوله تحت
هذه الایة ولهذا روی عن ابن عباس رضی الله عنهما انه قال ذلک العهد عهد
لا اله الا الله اقصی ما فی الباب ان یقال الیهودی اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الایمان
بالله فوجب دخوله تحت الایة لکنا نقول العام بعد التخصیص حجة فیما عداه

عة

ح

در یملکون

دلیل سیم فرموده در حق ملائکه ولا یشفعون الا لمن ارتضی وصاحب الکبیرة مرتضی
عند الله لانه مرتضی بحسب ایمانه وتوحیده ومتی صدق علیه انه مرتضی فی الصفة
الفلانیة صدق علیه انه مرتضی لانه متی صدق المرکب صدق المفرد واذا کان کذلک
وجب ان یدخل تحت قوله الا لمن ارتضی والاستثناء من النفی اثبات فوجب ثبوت الشفاعة
له فان قیل الکلام علی هذا الاستدلال من وجهین الاول ان الفاسق لیس بمرتضی
فوجب ان لا یکون اهلا لشفاعة الملائکة انما قلنا انه لیس بمرتضی لانه لیس بمرتضی
بحسب فسقه ومن صدق علیه انه لیس بمرتضی بحسب فسقه صدق علیه انه لیس بمرتضی
بعض ما ذکرتم وحینئذ لا یکون داخلا تحت النفی الثانی انا نحمل الآیة علی ان المراد
ولا یشفعون الا لمن ارتضی الله شفاعته بدلیل قوله تعالی من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه
وقوله تعالی لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون فلم قلتم ان الله ارتضی شفاعة الفاسقین
وهذا اول المسألة والجواب عن الاول انه ثبت فی العلوم العقلیة ان
المهملتین لا تتناقضان فقولنا زید عالم زید لیس بعالم لا تتناقضان لاحتمال ان یکون
المراد عالما بالفقه غیر عالم بالکلام وکذا قولنا الفاسق مرتضی الفاسق لیس بمرتضی
لا تتناقضان لانه مرتضی بحسب دینه لیس بمرتضی بحسب افعاله اذا عرفت هذا فنقول
ثبت انه مرتضی بحسب اسلامه وثبت انه لما صدق انه مرتضی بحسب دینه فقد صدق
انه مرتضی والمستثنی هو هذا القدر فکل من صدق علیه هذا القدر وجب ان یکون
داخلا فی الاستثناء وخارجا من المستثنی منه ویلزم من هذا ان یکون الفاسق من اهل
الشفاعة والجواب عن السؤال الثانی انا ان حملنا الآیة علی ما ذکرتم کان

[illegible]

المرتضی هو شفاعة الشافع وان حملناها علی ما ذکرناه کان المرتضی فعلا من افعال
المشفوع له فقوله الا لمن ارتضی تقدیره الا لمن ارتضاه والضمیر ان یکون عایدا الی اقرب
المذکورین واقرب المذکورین فی هذه الآیة هو المشفوع له والمشفوع له واما الشافع فهو
الابعد منهما فوجب حمل الآیة علی ما قلناه دلیل چهارم فرموده فما تنفعهم شفاعة الشافعین
مفهوم آید که شفاعت در حق کافر سود مند نباشد پس باید که در حق مومن سود مند باشد
لان تخصیص الشیء بالذکر یدل علی ان ما عداه بخلافه دلیل پنجم قوله علیه السلام
شفاعتی لاهل الکبایر من امتی اما معتزله را درین مسئله هشت شبهت
است شبهت نخستین قوله تعالی واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا واستدلال
بدین آیت از سه وجه است وجه اول آنست که فرموده لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولو
اثرت الشفاعة فی اسقاط العقاب لکان اجزت نفس عن نفس وجه دوم ولا یقبل منها
شفاعة واین نکره است در سیاق نفی پس عام باشد در حق کل انواع شفاعت وجه
سیم گفت ولا هم ینصرون واگر محمد علیه الصلوة والسلم شافع عاصی بود پس ناصر
بوده باشد اگر سایل گوید بدین استدلال دو سوال است یکی آنست که جهودان
می گفتند پدران ما شفاعت خواهان ما اند پس این آیت در حق ایشان نازل شد پس این آیت باید
مخصوص باشد سوال دوم آنست که ظاهر این یعنا فی مطلق شفاعت است ومعتزله
اثبات شفاعت در زیادتی منفعت مسلم میدارند پس این هم بدین شان هم نباشد جواب
از سوال اول آنست که در اصول فقه بیان شده است که العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وجواب از سوال دوم آنست که مقصود از این تخویف است با مثل روزی که

فعین

یشان

ص

که شفاعت در وی سودمند نباشد و تخویف از عدم اسقاط عقاب حاصل شود نه
از عدم زیادت ثواب پس این آیت مخصوص باشد بدانکه شفاعت را هیچ اثر نبود در
قیامت در اسقاط عقاب **شبهت دوم** آنست که ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع
وظالم کسی بود که فاعل ظلم بود و در تحت این مفهوم هم کافر داخل شود هم فاسق اگر
سایل گوید آیت نفی کننده شفیعی است که مطاع باشد و در آخرت هیچ شفیع مطاع
نبود زیرا که مطاع باید که رتبت او فوق رتبت مطیع باشد ولیس فی الوجود احد یطیعه
الله تعالی **جواب از دو وجه است** وجه اول آنست که همه کس داند که
لیس فی الوجود احد یطیعه الله پس حمل آیت برین معنی کردن بی فایده باشد وجه
دوم آنست که شفیع دون مشفوع الیه باشد لانه لو کان فوقه لسمی امرا وحاکما ولا
سمی شفیعا فلفظ الشفیع افاد کونه دون الله تعالی فلم یکن حمل قوله یطاع علی من
فوقه فوجب ان یکون المراد انه لا یکون له شفیع یجاب **شبهت سیم** قوله تعالی
من قبل ان یاتی یوم لا بیع فیه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر آیت نافی همه شفاعتها است
شبهت چهارم قوله تعالی وما للظالمین من انصار واگر رسول شفاعت خواه
ظالم باشد پس یار او بوده باشد **شبهت پنجم** قوله تعالی ولا یشفعون الا لمن
ارتضی و فاسق مرضی نیست پس باید که اهل شفاعت نبود **شبهت ششم** در حق
فاسق می فرماید وان الفجار لفی جحیم یصلونها یوم الدین وما هم عنها بغایبین پس اگر
شفاعت مقبول باشد در حق عاصی اما فی اسقاط العقاب عنه او فی اخراجه من النار بعد
دخوله فیها و ما هم عنها بغایبین خلف شود و این روا نبود **شبهت هفتم** قوله تعالی

فکان المراد انه لیس لهم شفیع یجاب صح

الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم ویؤمنون به ویستغفرون للذین آمنوا
ربنا وسعت کل شیء رحمة وعلما فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک و اگر شفاعت در حق
فاسق قبل التوبه حاصل بودی تقیید کردن ملایکه که فاغفر للذین تابوا واتبعوا
سبیلک بی فایده بودی **شبهت هشتم** اجماع امت حاصل است در آنچ گویند اللهم
اجعلنا من اهل شفاعة محمد پس اگر اهلیت شفاعت محمد گناهکاران را باشد پس معنی این
دعا این باشد که بار خدایا ما را گناهکار گردان و معلوم است که این سخن باطل است **جواب**
از جمله این شبهات یک عرفست و این آنست که دلایل شما باید که نافی شفاعت باشد
از کل اشخاص در کل اوقات زیرا که اگر نه چنین باشد پس محل نزاع در وی داخل نبود و دلایل
ما در اثبات شفاعت مفید ثبوت شفاعت بود در حق بعضی اشخاص در بعضی اوقات
پس دلایل نفی شفاعت عام بود و دلیل ثبوت شفاعت خاص بود و خاص بر عام مقدم
باشد پس دلایل ما راجح باشد و **اما** تفصیل جواب از هر یک شبهت در تفسیر
بزرگ بر سبیل استقصا گفته شده است وبالله التوفیق

المسئلة الثامنة والثلثون في ان التمسك بالدلایل اللفظیة هل یفید الیقین ام لا

بیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم بباید دانستن که دلیل از سه قسم بیرون نبود یا
عقلی محض باشد یا سمعی محض یا مرکب باشد از مقدماتی که بعضی عقلی بود و بعضی
سمعی **اما** آنچ عقلی محض باشد یا همه مقدمات یقینی بود یا همه ظنی بود یا
بعضی یقینی بود و بعضی ظنی بود اگر همه یقینی بود نتیجه هم یقینی بود زیرا که اللازم
عن المقدمات الحقه لزوما یقینیا باید که هم حق باشد و اگر همه مقدمات ظنی بود یا

بعضی یقینی بود و بعضی ظنی نتیجه هم ظنی بود زیرا که الفرع لا یکون اقوی من الاصل
فاذا کان الاصل بکلیته او ببعض اجزائه ظنیا کان الفرع اولی ان یکون کذلک اما
از دلیلی که سمعی محض باشد این خود محالست زیرا که صحت استدلال بآیت یا بخبر
موقوفست بر صحت نبوت لکن صحت نبوت اثبات نتوان کردن بدلیل سمعی والا دور
شود بل اثبات او بمقدمات عقلی توان کردن پس لازم دلیل عقلی که مثبت نبوت بود
جزوی از آن دلیل سمعی بود فی الحقیقه واگرچه در وقت استدلال بزبان نگویند پس
معلوم شد که دلیل سمعی محض محال باشد اما آنچ مرکب باشد از مقدماتی که
بعضی سمعی بود و بعضی عقلی بسیار بود باشد و چون این معلوم شد گوییم عقلا را
خلافست در آنچ دلیل سمعی مفید یقین باشد یا نه قومی می گویند دلیل سمعی البته مفید
یقین نبود زیرا که دلیل سمعی موقوفست بر ده مقدمه که هر یک ظنی است و هرچ موقوف
باشد بر ظنی هم ظنی باشد بیان آنکه دلیل سمعی موقوفست بر ده مقدمه ظنی
اینست مقدمهٔ نخستین آنست که دلیل سمعی موقوفست بر نقل لغات و نقل
لغات بر طریق آحادست زیرا که راویان لغتها علمای لغت اند چون خلیل و اصمعی و ابو عبید
و ابن الاعرابی و باتفاق از قوم معصوم نیستند و روایت آحاد از قومی که معصوم
نباشند مفید یقین نبود بلکه مفید ظن باشد مقدمهٔ دوم آنست که تمسک بدلیل
لفظی موقوف باشد بر نحو و اصول نحو منقولست بروایات آحاد در آنچ کوفیان در
اکثر مواضع تکذیب روایت بصریان کنند و بصریان تکذیب روایت کوفیان کنند هـ
اما تفاریع نحو مثبت است بدلایلی سخت ضعیف و چون تمسک بدلیل سمعی

و بر

موقوف باشد بر نحو درست شد که فروع و اصول نحو ظنی است پس مقصود
حاصل شد مقدمهٔ سیم آنست که تمسک بدلایل لفظی موقوفست بر نفی اشتراک زیرا
بتقدیر وقوع اشتراک روا بود که مراد از این آیت و از این خبر نه این معنی باشد که ما
تعیین کرده ایم بلکه مراد معنی دیگر بود پس تعیین این یک معنی موقوف نفی اشتراک باشد
لکن نفی اشتراک ظنی است مقدمهٔ چهارم آنست که تمسک بدلایل لفظی موقوفست
بر آنچ الاصل حمل اللفظ علی الحقیقه زیرا که اگر این اصل مقرر نبود روا باشد که مراد از این
لفظ نه این باشد که حقیقت است بلکه آنکه مجاز است و فی المجازات کثرة پس هیچ معنی
متعین نشود لکن این که الاصل فی الکلام حمله علی الحقیقه مقدمه ظنی است مقدمهٔ
پنجم تمسک بدلایل لفظی موقوفست بر نفی حذف و اضمار زیرا که اگر حذف و اضمار روا
باشد روا بود که نفی اثبات باشد و اثبات نفی لکن حذف در قرآن بسیار است می فرماید
که لا اقسم بیوم القیمة و بیشتر مفسران حذف کلمه لا می کنند و می فرماید که ما منعک
الا تسجد و می فرماید قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم الا تشرکوا به شیئا می گویند مراد
آنست که اتل ما حرم ربکم علیکم ان تشرکوا به شیئا زیرا که ترک شرک حرام نیست بلکه شرک
حرامست و اما اضمار چنانکه می فرماید یبین الله لکم ان تضلوا می گویند تقدیر
آنست که یبین الله لکم ان لا تضلوا پس چون حذف و اضمار نفی اثبات می شود و اثبات
نفی می شود پس جملهٔ دلایل سمعی ظنی شود مقدمهٔ ششم آنست که معانی سخن
بسبب تقدیم و تاخیر متغیر شود و تقدیم و تاخیر در قرآن و اخبار بسیار فرض کرده
شود پس نفی او مظنون بود نه مقطوع مقدمهٔ هفتم شرط تمسک بعمومات قرآن

واخبار علم مخصص است زیرا که بر این تقدیر که مخصصی در محل نزاع موجود بود دلیل باقی نماند زیرا که علم مخصص مظنون بود نه مقطوع زیرا که اینجا در وسع عاقل باشد این باشد که بجویند تا هیچ مخصص هست یا نه چون بعد التامل التام بیابد حکم کند بعدم مخصص و عدم العلم بالشی لا یفید العلم بعدم الشی بل ظنی ضعیف حاصل شود **مقدمهٔ هشتم** شرط تمسک بدلیل سمعی در اثبات احکامی که قابل نسخ بود آنست که ناسخی طاری نشده باشد لکن عدم ناسخ مظنون باشد نه مقطوع چنانکه در نفی مخصص تقریر کردیم **مقدمهٔ نهم** شرط تمسک بدلیل سمعی آنست که دلیلی دیگر سمعی که معارض او بود نبود لان تقدیر ذلک المعارض لا بد فیه من الرجوع الی الترجیحات التی لا یفید الا الظن لکن العلم بعدم ذلک المعارض السمعی مظنون لا معلوم **مقدمهٔ دهم** شرط تمسک بدلیل سمعی عدم معارض عقلی قاطع است لان تقدیر قیام المعارض العقلی القاطع لا بد من صرف الدلیل السمعی عن ظاهره وحینئذ یخرج عن کونه دلیلا لکن عدم المعارض العقلی مظنون لا مقطوع فان اقصی ما فی الباب ان لا یعرف الانسان له معارضا عقلیا لکن عدم العلم لا یفید العلم بالعدم پس پیدا شد که دلیل سمعی موقوف است بر این ده مقدمه ظنی والمبنی علی الظنی ظنی پس پیدا شد که با دلیل سمعی بعضی از قراین احوال که مشاهده شود یا منقول باشد بنقل متواتر منضم شود چنانکه بعضی از قراین از دلیل سمعی مفید یقین شود و بالله التوفیق

المسئلة التاسعة والثلثون

فی الامامة پیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم تفاصیل مذاهب بیاریم امت

واعلم ان هذا الکلام علی اطلاقه لیس بصحیح لانه ربما اقترنت بالدلیل النقلیة امور عرفت [illegible] ... وجودها بالاخبار المتواترة کاللغة ... القرائن المفیدة للیقین بالله التوفیق ... الدلیل السمعیة المفیدة ... [illegible] **منه**

محمد صلوات الله و سلامه علیه را در وجوب امامت دو قولست **قول اول** و از اختیار اکثر امتست آنست که نصب امام واجبست **و قول دوم** آنست که واجب نیست **اما** از قوم که می گویند که نصب امام واجبست دو طایفه اند **قومی** می گویند معرفت وجوب نصب امام سمعی است و این قول جملهٔ اصحاب ماست و قول اکثر معتزله و زیدیان **و طایفه دوم** آنکه معرفت وجوب نصب امام عقلی است و این طایفه هم دو گروه اند **بعضی** از قوم که می گویند ما بعقل می دانیم که ما را واجبست که از برای خود پیشوایی نصب کنیم زیرا که نصب کردن پیشوا مفید دفع ضرر است و دفع ضرر کردن از نفس واجبست عقلا و این قول اختیار جاحظ اسنت و ابو القسم کعبی و ابو الحسین بصری است **و طایفه دوم** می گویند بر خدای تعالی واجب وند نصب امام کردن از برای مکلفان و این اقوال بسیار منشعب می شود **قول اول** قول ملاحده لعنهم الله و اسمعیلیانست و ایشان می گویند طریق معرفت خدا تعالی بتعلیم امامست پس بر خدای تعالی واجبست که نصب کند امامی را تا خلق را معرفت خدای تعالی تعلیم کنند اینست ظاهر قول این طایفه و اگرچه از راه حقیقت ایشان منکر این همه اند **قول دوم** قول اثنا عشریانست و ایشان می گویند اسنت خلق را در معرفت خدای هیچ امام و معلم حاجت نیست لکن بر خدای تعالی واجب نصب امام کردن تا او لطف باشد مکلفان را در ادا واجبات عقلی و احتراز کردن از قبایح عقلی **قول سیم** قول طوایفی دیگرست که گویند بر خدای تعالی واجبست نصب امام کردن تا خلق را تعلیم کنند آنچه تعلق دارد بمصالح و مفاسد ایشان مثل

اغذیه وادویه وحِرَف وصناعات ولغات وامثال این معانی این همه
تفصیل قول آن جماعتاست که گفتند نصب امام واجبست مطلقا اما
آن قوم که گویند نصب امام علی الاطلاق واجب نیست سه طایفه اند اول
ابوبکر اصم می گوید در وقت فتنه وظهور ظلم نصب امام واجبست تا دفع شر
کند از خلق اما در وقت ظهور عدل وانصاف نصب امام واجب نیست
طایفه دوم خوارج اند (غوطی واتباع او) که می گویند در وقت ظهور فتنه نصب امام واجب
نیست زیرا که روا باشد که بسبب نصب شخصی معین مردمان متمرد شوند از طاعت
او و فتنه زیادت شود اما در وقت آسایش وعدم تشویش و فتنه نصب
امام واجب بود اما طایفه سیم (خوارج) می گویند نصب امام در هیچ وقت واجب
نیست البته اینست تفصیل مذهبها در وجوب نصب امام اما
آن قوم که می گویند که وجود امام واجبست خلاف کردند در آنچ طریق تعین
امام چه چیزست قول اول وآن قول روافض است آنست که طریق تعیین
امام نص است از خدای و رسول قول دوم وآن قول زیدیانست آنست
که طریق تعیین امام یا نص باشد چنانک در حق علی و حسن و حسین بود یا دعوت
و خروج بشرط آنک فاطمی باشد و عالم و زاهد قول سیم قول جمله اصحاب
ماست و قول جمله معتزله وآن آنست که طریق تعیین امام یا نص است چنانک
در حق ابوبکر یا آنک امام او را ولیعهد خود کند چنانک در حق عمر که ابوبکر او را ولی
عهد خود کرد و بدانک امت را خلافست که امام بحق بعد از رسول کی

بود جمله اصحاب ما و معتزله می گویند ابوبکر رضی الله عنه بود و جمله شیعه می گویند علی رضی الله
عنه بود و جماعتی در عهد خلافت عباسیان خروج شد و گفتند عباس بود رضی الله عنه و دلیل
صحت امامت ابوبکر رضی الله عنه آنست که اجماع امتست که امام بعد از پیغمبر علیه الصلوة
والسلام یا ابوبکر بود یا علی یا عباس در روا نبود که امام علی بوده باشد یا عباس پس متعین شد
که ابوبکر باشد والا حق از جمله امت بیرون باشد و این روا نیست و اما بر صحت این دلیل به
مقدمه حاجت مقدمه نخستین آنست که اجماعست که بعد از رسول یکی ازین سه بود بدان که
انصار پیش از خلافت ابوبکر درین نزاع می کردند و می گفتند منا امیر و منکم امیر لکن ابوبکر با ایشان
مناظره کرد ایشان از آن قول رجوع کردند واین قول باجماع جمله امت ساقطست دیگر کس که او
از کتب سیر گذشته باشد یقین شود او را که هیچ کس بعد از پیغمبر صلوات الله علیه از امت دعوی
امامت نکرده الا مگر دعوی امامت این سه کس مقدمه دوم آنست که روا نبود که امام بعد از
پیغمبر علی باشد یا عباس رضی الله عنهما هم آن که دلیل گفتیم بر صحت این مقدمه بیاست بر دو
مقدمه دیگر و آن آنست که بر آن تقدیر که امامت حق علی باشد علی از محاربه و منازعه با ابو
بکر عاجز نبود و دلیل برین آنست که علی در غایت شجاعت بود و فاطمه و حسن و حسین با غایه علو
نسب ایشان با وی بودند و عباس که عم محمد بود علیه السلام با وی بود چنانکه در اخبار آمده است
که عباس علی را گفت امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم محمد رسول الله ابن عمه فلا یختلف
علیک اثنان و زبیر شمشیر کشیده بود و می گفت بخلافت ابوبکر رضی نشوم و ابوسفیان که رئیس بنی
امیه بود آمده بود و می گفت اما رضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیم والله لاملأن الوادی
خیلا و رجلا و جمله انصار خصم ابوبکر بودند بسبب حقدی که ایشان را طلب خلافت بوده و ابوبکر ایشان
را بحجت از آن خلافت دفع کرد و اگر خلافت حق علی بودی لابد بودی که انصار گفتندی چون

مارا از خلافة دفع کردی ما نیز گفته ایم که تو خلافت بظلم از علی گرفتی پس این واقعه حجة الفضل
با علی بوده باشند پس غایت قدرت وقوت با علی بوده باشد ومعلومست که ابو بکر لشکر نداشت
ودر آن وقت اموال دنیا اورا چیزی نبود ونیز معلوم آنست که او مردی بود بغایت ضعیف و
چون چنین باشد در عقل نگنجد که علی رضی الله عنه با چندان شجاعت ومال وحسن خالی باشد از
ابو بکر باقتضای اموال وانصار وعدم قوت وشجاعت بحدی که زهره آن نباشد اورا که اظهار منازعة
ومخالفت کند ونحن روافض درین باب بغایت عجیب است وآن آنست که علی را در همین واقعه در شجاعت
بحدی رسانند که در عقل نگنجد ودرین واقعه بضد آن پس بدلیل معلوم شد که ترک منازعه ومحاربه با ابو
بکر از عجز نبود بلکه قادر بود بر منازعه وچون این مقدمه درست شد گوئیم امامة حق ابو بکر یا حق
علی بود واگر از ابو بکر بود پس امامة او حق باشد واگر حق علی بود ما درست کردیم که او قادر بود بر
محاربه ومعلومست که محاربه نکرد وترک محاربه با بطل مع القدرة گناه بزرگ بود وگناهکار بعمر هرگز
صالح امامة نبود پس علی صالح امامة نبود برین تقدیر پس ابو بکر متعین باشد والا خارج باشد از قول
امت واین باطلست **مقدمه سیم** آنست که اجماع بر خطا ممکن نبود ودلیل برین آنست که سید کاینات
علیه افضل الصلوات فرمود لا تجتمع امتی علی خطاء اینست دلیل مخصص بر خلافت ابو بکر واما شبهات
شیعیان بسیارست در اثبات امامة علی رضی الله عنه **شبهه نخستین** آنست که امام باید که واجب
العصمة باشد وچون چنین باشد امام علی باشد **اما مقدمه** وآن آنست که امام را باید واین سخن بنا
بر دو اصل **اما اصل اول** آنست که در همه زمان باید که امام بود ودلیل برین آنست که امام لطفست
وهرچه لطف بود واجب بود پس امام واجب بود ومراد از لطف چیزیست که مکلف با وجود آن
چیز بفعل حسن واحتراز از قبیح نزدیکتر باشد چنانکه عبد الجبار زده ودلیل بر آنکه امام لطفست آنست
که ما چنین میدانیم که هرگاه که امام رئیس باشد قاهری که او خلق را بطاعت دعوت کند واز قبایح زجر
کند حال مردم در فعل طاعت وترک قبایح کاملتر باشد از آنچه این چنین امام نباشد پس درست شد که
وجود امام لطفست در اداء واجبات عقلی وترک قبایح عقلی واما آنکه لطف واجبست این را دو

دلیلست **دلیل اول** آنست که فعل لطف از ازاحة عذر مکلفست پس جاری مجرای تمکین واقتدار باشد
دلیل دویم آنست که اگر کسی را مهمانی کند ومعلوم داند که این شخص بدان مهمانی آن شخص آنگاه حاضر شود
که این مهمانی کننده بخودی خود برود واز وی التماس کند پس آن مهمانی کننده چون این علم حاضر باشد اگر
رهاست که اورا می باید که آن شخص حاضر آید لابد بود که بخودی خود نزدیک او رود واز وی التماس
حضور کند پس اگر این قبول نکند دلیل آن باشد که اورا ارادت حضور او نیست هم چنین چون باری تعالی
از بندگان فعل طاعت وترک قبایح میخواهد ومیداند که این معنی حاصل نشود مگر آنگاه که این را در وجود
آرد لازم آید که این لطف در وجود آرد پس اگر این لطف در وجود نیارد دلیل آن باشد که ارادت فعل
طاعت وترک قبایح معلوم نیست واین محالست وچون این مقدمها معلوم شد بسخن باز شویم وگوئیم امام لطفست
ولطف واجب بود بر خدای تعالی پس نصب امام واجب بود بر خدای تعالی **اما اصل دویم** که امام باید
که واجب العصمة باشد ودلیل برآنکه آنست که حاجتمندی مکلف بنصب امام از آن جهت است که او جایز
الخطاست پس این معنی اگر در امام یافت شود آنچه علت احتیاج خلق باشد بامام در امام حاصل باشد پس محتاج
باشد بامام دیگر واین بودی باشد بدور یا تسلسل واین محالست پس باید که چون علت احتیاج در حق امام
حاصل نباشد پس باید که امام واجب العصمة باشد وبدان که روافض میگویند که مسئله اثبات امام و
اثبات آنکه واجب العصمة باشد هم چنانست که اثبات صانع واثبات آنکه واجب الوجودست زیرا که
طریق اثبات صانع آنست که میگوئیم که عالم هم جایز الوجودست وهم جایز العدم پس ترجیح جانب وجود
بر جانب عدم باید که از برای مرجحی باشد ودر مسئله امامة میگوئیم رعیت چون جایز الخطا اند هم فعل
صواب وهم ناصواب از ایشان جایز بود پس شخص باید که ترجیح فعل صواب کند بر فعل ناصواب پس
آنگاه در مسئله وجوب صانع گوئیم چون افتقار عالم بصانع از راه جایز الوجودیست اگر جواز وجود
در صانع تعالی باشد او نیز مفتقر باشد بصانعی دیگر واز وی یا دور یا تسلسل لازم آید واین هر دو محال پس لا بد
باشد که بموجودی رسد که بری باشد از جواز وجود پس باید که این مرجح واجب الوجود بود ودر مسئله
وجوب عصمة امام میگوئیم که خلق محتاج امام اند از آن جهة که جایز الخطا اند پس اگر جواز فعل خطا در حق

امام حاصل باشد امام محتاج باشد بامام دیگر و این مودی باشد بدور یا تسلسل و این هر دو محالست پس باید
که هر از منش خطا در حق امام حاصل نباشد و چون این جواز حاصل نباشد واجب العصمة باشد پس
درست شد که دلیل در اثبات وجود امام دلیل در اثبات عصمة او هم آن دلیلست که در اثبات صانع
و در اثبات وجود او و چون این هر دو اصل معلوم شد درست شد که لابدست از وجود امام واجب العصمة
اما مقدمهٔ دویم و آن آنست که چون امام باید که واجب العصمة باشد باید که آن امام علی باشد و
تقریر این سخن بچهار دو مقدمه است و آن آنست که اجماع امت حجت است و دلیل برین آنست که معلوم
شد که روزگار خالی نیست از شخص واجب العصمة پس هرگاه که جمع امت اتفاق کنند بر چیزی قول
از امام واجب العصمة هم در میان قول همه است حاصل باشد و قول او جز بر حق نبود پس قول همه
کل است باید که حق باشد و چون این مقدمه درست شد گوییم اجماع امتست که امام بعد از پیغمبر یا ابوبکر
بود یا عباس و یا علی و اجماع امتست که ابوبکر و عباس واجب العصمة نبودند و بدلیل عقلی معلوم شد که
امام باید که واجب العصمة باشد پس باید که ابوبکر و عباس امام نباشند و چون این هر دو امام نباشند باید که
علی امام باشد که اگر علی امام نبود پس حق از کل امت بیرون باشد و ما درست کردیم که این محالست پس
درست شد که امام بعد از محمد علیه السلام علی بود و امامت غیر علی را باطلست و هم برین طریق امامت
یازده فرزند علی درست کند و اعتقاد اکثر امامیه در اثبات امامت برین دلیلست شبههٔ دویم آنست که
میگویند که پیغمبر بنص جلی تعیین امامت علی کرد و این نص جلی بنقل متواتر بما رسیده و دلیل بر حصول این
تواتر آنست که خبر متواتر از دو قسم گذشته شروط باشد به شرط شرط اول آنست که مخبران در کثرت
و تباعد دیار چنان باشند که در عقل نگنجد اتفاق ایشان بر دروغ و اما شرط دویم آن باشد که مخبران
جماعت از خبری محسوس باشد و اما شرط سیوم آنست که حال هر طبقه از مخبران در اعصار گذشته هم برین
نهج بوده است در کثرت و امتناع اتفاق بر دروغ این هر سه شرط در مسئله ثبوت کرده شده است و چون این
معلوم شد گوییم آن هر سه شرط در اثبات بر نص جلی بر امامت علی رضی الله عنه حاصلست اما شرط اول
و آن آنست که مخبران در کثرت و تباعد دیار بحدی باشند که اجتماع ایشان بر دروغ گفتن محال عقلی باشد

و درین مسئله حاصلست زیرا که اثنی عشریان کثرت ایشان و تباعد دیار ایشان در مشارق و مغارب عالم
همه اخباری کنند از حصول آن نص جلی و اما شرط دویم و آن آنست که این خبر دادن از چیزی محسوس
باشد هم حاصلست زیرا که محمد علیه السلام و علی هر دو شخص محسوس بوده اند و نص کردن محمد بر امامت
علی هم محسوست و اما اثبات شرط سیوم و آن آنست که چون حال این مخبران در کثرت و امتناع
اتفاق بر دروغ در کل اعصار گذشته حاصل بوده و دلیل بر حصول این شرط آنست که اعداد در اثبات
این شروط و دیگر خبرها چون خبر از وجود محمد علیه السلام و خبر از وجود علی کرم الله وجهه آنست که اگر
این خبر در بعضی اعصار منتفی شدی بروایت آحاد رسیدی که ما را امروز معلوم بودی که راویان این
خبر در فلان وقت بحد تواتر نبوده اند بلکه بحد آحاد بوده اند و این دلیل بعینه درین مسئله حاصلست زیرا
که اگر رواة این نص جلی در بعضی اعصار گذشته بحد تواتر نبوده اند امروز ما را معلوم بودی که فلان
عصر راویان بحد آحاد بوده اند و چون البته این معنی معلوم نیست دانستیم که راویان در جمله اعصار بحد
تواتر بوده اند و چون ثبوت این هر سه شرط درین خبر درست شد معلوم شد که نص جلی ثابتست بدلیل
تواتر و خبر متواتر مفید علمست پس امامت علی بنص جلی درست شد شبههٔ سیم آنست که نصب امام بطریق
بیعت باطلست و چون طریق بیعت باطل شد باید که ابوبکر امام نبود اما بیان آنکه بیعت باطلست بچهار
دلیل دلیل اول آنست که این جماعت که بیعت میکنند ایشان را این تصرف نباشد محال بود که ایشان
را قدرت آن بود که کسی دیگر را چنان کنند که او در خلق متصرف شود لان ما لا یکون ثابتا له فی ذاته
امتنع ان یقدر علی اثباته لغیره و محقق کند هذا الکلام آنست که اگر این بیعت کننده خواهد که کسی را چنان
گرداند که در زن خود تنها تصرف تواند چون نمی تواند که کسی را تصرف کننده گرداند در حق یک شخص چگونه
معقول باشد که شخصی را متصرف گرداند در کل عالم پس معلوم شد که بیعت باطلست دلیل دویم
آنست که بیعت مودی باشد بفسادهای عظیم زیرا که اصل مذهب گویند که امام شخصی باید که بر
مذهب ما باشد و از شرها باشد و هر کسی که گوید که این شخص که من بروی بیعت کرده ام از آنان دیگر
و دلیل تر است پس معلوم شد که نصب امام بطریق بیعت مودی باشد با ثاره فتنه و معلوم است که مقصود

از نصب امام دفع فتنه است پس معلوم شد که نصب امام بطریق بیعت منافی و متناقض آن چیزیست
که مقصود از نصب امامست و چون چنین باشد بیعت باطل بود دلیل سیم آنست که نصب امام
از نصب قضاة و حکام عظیم‌تر است و چون حادثات را ممکن نیست تولیت قضا و امارت و نصب
کردن چگونه ممکن بود ایشان را تولیت اعظم مناصب کردن دلیل چهارم آنست که امامت نیابة
خدا و رسول خدا است و نیابت کسی جز بدستوری آن کس نتوان کردن پس بطریق ثبوت امامة نص باشد
نه اختیار است پس درست باشد بدین دلیل که بیعت طریق امامة نیست پس طریق امامت ابوبکر باطل
شد لازم آمد که امامت علی متعین باشد لان السنی والشیعی قد اتفقا علی انه لا امام الا هما
فلم تثبت امامة ابی بکر تعین امامة علی اگر سائلی گوید بزعم شما امامت ابوبکر ببیعت نیست بلکه
نصست جواب اگر منصوص علیه بودی در روز سقیفه محتاج بیعت نبودی چون محتاج
بیعت بود دانستیم که منصوص علیه نبود شبهه چهارم آنست که امام منصوص علیه باید و چون چنین باشد
امام جز علی نباشد دلیل بر آنکه امام منصوص علیه باید پنج وجه است وجه اول آنکه امام باید که
واجب العصمة باشد چنانکه درست کرده‌ایم که افضل خلق باشد در کل فضایل دینی چنانکه حجة آن
تقریر کنیم و باید که اعلم خلق بود بکل علوم دینی و باید که مسلمان باشد فیما بینه و بین الله تعالی و
طریق معرفت آن خصال جز بنص معلوم نباشد اما وجوب عصمت حقیقت باطنی جز خدای بر آن
مطلع نبود و هم چنین آنکه گفتیم باید که افضل خلق بود و آن را جز خدای تعالی نداند و هم چنین آنکه گفتیم
که باید اعلم خلق باشد زیرا که مقادیر علوم جز خدای نداند و چون درست شد که این صفات شرط است
در صحة امامة و درست شد که معرفت آن صفات جز بنص ممکن نیست معلوم شد که طریق نصب امام
جز بنص نتواند بود دلیل دوم آنست که هرگز مصطفی از مدینهٔ طیبه بیرون نشد الا که شخصی را خلیفهٔ
خود کرد در مدینه و معلومست که سبب استخلاف آن بوده تا کار رعیت منتظم بود و خلل بمصالح ایشان
راه نیابد و این معنی بعد از مرگ مهم‌تر است زیرا که در وقت غیبت اگرچه اصلاح مهمات کردن دشوار
باشد لکن فی الجملة ممکن باشد اما بعد از مرگ باصلاح مهمات مشغول بودن ممکن نیست پس چون پیغمبر

علیه السلام در وقت حیات هرگز استخلاف ترک نکرد بعد الموت متعین باشد که ترک استخلاف نکرده باشد دلیل
سوم آنست که سید گفت انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل ولا
یستدبرها پس هم چنانکه واجب باشد بر پدر که در وقت مرگ شخصی معین را وصی فرزندان خود گرداند
تا ایشان ضایع نمانند باید که بر پیغمبر واجب‌تر باشد که در وقت مرگ شخصی وصی امت خود کند تا
دین ضایع نشود دلیل چهارم آنست که رسول بر بیان شریعت بدرجه‌ای بود که در استنجا کردن سنن ادب
را بیان فرموده و معلومست که نصب امامة اعظم مناصب دینیست پس این پیغمبر که در استنجا کردن سنن ادب
امت را بیان فرمود کی روا بود که از دنیا بیرون رود و در اعظم مهمات که آن امامت است هیچ سخن در
نفی و اثبات نگوید دلیل پنجم آنست که مصطفی آنگاه از دنیا بیرون رفت که کار دین تمام شده بود
قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی و امامت اعظم ارکان دینست پس کار امامة
باید که پیشتر از وفات پیغمبر تمام شده باشد و این آنگاه باشد که بر امامة شخصی نص کند پس بمجموع
این دلایل معلوم شد که امام باید که منصوص علیه باشد از قبل خدای و رسول خدای و چون این درست
شد گوئیم ابوبکر منصوص علیه نبود زیرا که اگر منصوص علیه بودی بایستی که امامت خود را بدو وقف
بیعت نداشتی زیرا که باتفاق حجة است ابوبکر در تقیه و خوف نبود لیکن متواتر معلومست که
تا قوم روی ببیعت نکردند او دعوی امامت نکرد و چون درست شد که طریق معرفت امام نص است و درست
شد که ابوبکر منصوص علیه نبود پس باید که ابوبکر امام نباشد و باید که علی امام باشد بدان طریق که
بدلیل سیم تقریر کرده شد شبهه پنجم آنست که امام واجب العصمة بود و چون چنین باشد امام علی باشد
و هر چند که این طریق آورده‌ایم لکن تقریر این طریق در این موضع بوجهی دیگر خواهیم کردن و بیان
آنکه امام واجب العصمة باید بود دو دلیلست دلیل اول آنست که ما را بتواتر معلوم شده که محمد رسول
الله حجة شریعت را که آورده تا روز قیامت تکلیف ما را بر جمله تا قیام قیامت واجب کرده است و تواتر

مفید علم قطعیت و چون چنین باشد آن کل شریعت را ناقلی و حافظی باید والا که تکلیف بچیزی
که بما نرسیده باشد تکلیف ما لا یطاق باشد آید و این از دو حال بیرون نبود یا گوییم که هر یک از آحاد
امت واجب العصمة نیست لیکن مجموع امت واجب العصمة اند و این مذهب آن قومست که گویند
اجماع امت حجة است یا گوییم که در امت قومی هستند که ایشان واجب العصمة اند و قول او حجت است
زیرا که وجوب عصمت مجموع امت ما بعقل معلوم نشود زیرا که ما میدانیم که جمع نصاری با کثرة ایشان بر باطلی
باطلی اتفاق کرده اند پس وجوب عصمت مجموع امت بدلیل نقلی معلوم می شود لیکن آن دلیل نقلی روا باشد که
مخصوص باشد بصورتی یا منسوخ شده باشد و آن مخصص و ناسخ بما نرسیده باشد پس هم روا بود که دلیل حقیقت
اجماع واجب القبول است آنگاه حاصل شود که بدانیم که اگر مخصصی بوده یا ناسخی بوده از آن مخصص و ناسخ
بما رسیده و علم ما بدین مقدمه آنگاه حاصل شود که بدانیم که دلیل حقیقت اجماع نه مخصوص است و نه منسوخ پس این
دور باشد و دور باطل پس معلوم شد که روا نباشد که حفظ کل دین بنا بر قول اهل اجماع باشد و چون این
باطل شد معلوم شد که هر آینه قومی باید واجب العصمة تا نقل دین و حفظ دین بقول ایشان ثابت شود
پس درست شد که امام می باید که واجب العصمة باشد اگر سائلی گوید چرا روا نباشد که نقل دین محفوظ باشد
بنقل اهل تواتر چه باشد در وجود آن خبر که ایشان نقل کرده اند حجة شود در تقریر آنکه آنچه ایشان
نقل کرده اند باید که بوده باشد پس بواسطه اهل تواتر نقل تمام دین معلوم گردد **دلیل دویم بر وجوب**
عصمة آنست که اگر جایز الخطا باشد پس بر آن تقدیر که بر سفک دماء و استباحهٔ فروج و انواع ظلم
اقدام کند یا منع کردن واجب باشد یا نباشد اگر واجب باشد آن منع کننده یا آحاد امت باشد یا
مجموع امت روا نباشد که منع کننده آحاد امت باشد زیرا که هر کسی که احوال عالم دیده باشد داند که
آحاد رعیت را میسر نشود منع کردن از یک شهر فضلاً عن کل العالم و ایضا چون مقصود از وجود
امام آنست که تا مانع باشد آحاد رعیت را از کارهای ناکردنی ممکن نبود که مانع امام از کارهای

ناکردنی آحاد رعیت باشد والا دور لازم آید و روا نبود که مانع امام از معصیت مجموع امت
باشد زیرا که اتفاق جمله رعایا علی کثرتهم و تفرقهم فی المشرق والمغرب بر یک فعل معین محال باشد
یا بغایت نادر باشد و چون چنین باشد منع امام از معصیت حاصل نشود و ایضا می دانیم که هر یک از
آحاد رعیت اگرچه بدل منکر باشد بر پادشاه لیکن هیچ کس اظهار آن نیارد کردن زیرا که ترسد از آنکه
غیر او با او موافقت نکند بلکه با پادشاه موافقت کند و بدان سبب پادشاه او را بکشد پس معلوم شد
که اگر امام کاری بکند منع کردن او ممکن نباشد و اما اگر گویند که چون امام باطل کند منع او واجب
نبود این سخن هم باطلست زیرا که دلایل وجوب امر بمعروف و نهی از منکر عامست و ایضا بر این
طریق نصب امام موجب تکثیر فواحش و فساد باشد لیکن مقصود از نصب او تقلیل فواحش و
فساد است پس آن تناقض شود و چون این محالها در این شق لازم آید پس بدلیل باز شدیم گوییم اگر امام جایز
الخطا باشد بر آن تقدیر که آن کار ناکردنی کند یا منع کردن او واجب بود یا نبود و هر دو قسم
باطلست پس باید که امام واجب العصمة بود پس بدین دو دلیل درست شد که امام واجب العصمة
باید و چون این مقدمه درست شد باید که ابو بکر رضی الله عنه امام نبود زیرا که اجماع امت است
که ابو بکر واجب العصمة نبود و بدلیل درست شد که امام واجب العصمة باید پس لازم آید که
ابو بکر امام نبود و علی امام باشد چنانکه تقریر کرده شد **شبههٔ ششم** علی افضل خلق بود
بعد از رسول هر که افضل بود باید که امام باشد پس لازم آید که علی امام باشد دیگر او امام
نباشد اما **مقدمهٔ نخستین** در بیان آنکه علی افضل خلقست بعد از رسول در حجة این مقدمه
بحث دلیلست **دلیل اول** آنست که حق تعالی فرمود محمد را علیه السلام که حق تعالی

ابناءنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم و در اخبار متفق آمده که انفسنا علی بوده
و معلوم است که نفس محمد علی نبوده باشد پس باید که مراد از این نفس مساوات مماثله بوده باشد پس هر صفت
که محمد را علیه السلام بود باید که مثل او علی را بوده باشد تا مساوات حاصل شود ثم الدلیل علی ان المراد غیر
هی النبوة ثم تحصیل فلاجرم اخرجناه من تحت اللفظ پس باید که مساوات در باقی صفات حاصل باشد
لکن اتفاق است که محمد افضل خلق بود بحکم مساوات علی افضل خلق باشد لان المساوی للافضل
یجب ان یکون افضل **دلیل دویم** آنست که در خبر طیر مصطفی علیه السلام فرمود که اللهم ائتنی باحب خلقک
یاکل معی هذا الطیر و معنی محبت خداوند مر بنده را کثرت ثواب باشد پس بحکم این خبر باید که علی اکثر
ثوابا جمیع الخلق باشد و مراد از افضل این است **دلیل سیم** علی اعلم صحابه بود و افضل باشد دلیل بر آنکه علی
اعلم صحابه بود آنست که وجهات این زیادتی در او حاصل بوده است اول آنست که هیچ شک نیست که علی
در غایت ذکاء و فطنت بود و هیچ شک نیست که او حریص بود بر تحصیل علم و از هزل و غیبت دور بود
و هیچ شک نیست که از اول عهد کودکی شب و روز با محمد بود علیه السلام و از یکدیگر جدا نبودند و هیچ
شک نیست که هیچ استاد عالم تر و کامل تر از محمد علیه السلام نبود و هیچ شک نیست که چون شاگرد
در غایت زیرکی و در غایت حریصی بر تحصیل علم بود و استادی در غایت علم و این چنین شاگرد با چنان
استاد سالهای بسیار در یک خانه باشند و این چنین استاد آن چنان شاگرد را بغایت دوست دارد
لابد باشد که این چنین شاگرد در علم بغایت کمال برسد و این همه مقدمات یقینیست و این معانی
در حق ابوبکر نبود بجهت آنکه رسول علیه الصلوة والسلام در بزرگی رسید و علم آموختن در وقت پیری بود
باشد که در وقت پیری و ایضا علی همه روز با محمد علیه السلام بودی و ابوبکر چنین نبود پس بحکم این

این مقدمات معلوم شد که علم علی بیشتر بود از علم جمله اصحاب و اما بیان حصول زیادتی را که از چند
وجه هست **وجه اول** آنست که از علی روایت است در تقریر توحید و عدل و نبوت و هیچ کس از
صحابه را هیچ یک از آن نقل نیست فاما علم فصاحت معلوم است که بعد کلام الله و کلام رسول الله
هیچ کس از فصحا و بلغاء متقدم و متاخر را مثل سخن علی رضی الله عنه در فصاحت نیست بلکه نزدیک او
در قوت و استحکام با سخن هیچ کس از متقدم و متاخر نسبت ندارد و اما در علم تفسیر اکثر محققین شاگرد
عبد الله عباس اند و عبد الله بن عباس شاگرد علی رضی الله عنه بوده است و این ظاهر است و اما در
علم کلام هیچ خلاف نیست که آغاز این علم از وی پیدا آمده است و جمله فرق متکلمان بوی منسوبند
اما اصحاب معتزله بوی نسبت ظاهر است و اما اشعریان انتساب ایشان با ابوالحسن اشعری است و اشعری
شاگرد ابوعلی جبائی است از معتزله و انتساب ابوعلی چنانست که گفتیم پس انتساب همه اشعریان
بدین طریق بعلی باشد و اما خوارج که در غایت عداوت اند و حتی علی آنند در علم که ایشان را بوده
هم بعلی منسوبست زیرا که اکابر خوارج همه لشکر علی بوده و شاگردان او بوده و نافع ازرق و
عبد الله اباضی و دیگر اکابر خوارج شاگردان ابن عباس اند و او شاگرد علی بوده پس بدین طریق معلوم
شد که جمله فرق متکلمان فاضل ترند زیرا که مستدل از مقتدا فاضل تر پس اشرف طوایف اسلام
همه شاگردان علی اند رضی الله عنه و در علم فقه بجوی بود که گفت و الله لو کسرت لی الوسادة
ثم جلست علیها لقضیت بین اهل التوریة بتوریتهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الزبور
بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم و الله ما من آیة انزلت فی بر او بحر و لا سهل و لا جبل و
لا سماء و لا ارض و لا لیل و لا نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت اکثر ما بین گردد
که ابو هاشم در این طعن کرده که حکم کردن بتوریة روا نبود زیرا که توریة منسوخست و حکم منسوخ

ورا نبود جواب بعضی نص که از توریة و انجیل دلایل بر حقیت نبوت محمد علیه السلام بیرون آوردند
انبیا یعنی حکمی که شرع ما و شرع متقدمان در آن برابر باشند آیاتی که بموجب آن حکمها باشد از
توریة بیرون آوریم هم چنان که پیغمبر علیه السلام نبود که اتفاقا علی و قضا کردن محتاج جمله
علوم دینی باشد پس در قضا عمر راجح بوده باشد **وجه سیم** آنست که روی ان عمر رجم امرأة ولدت
لستة اشهر فنبه علی بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا و بقوله والوالدات یرضعن اولادهن
حولین کاملین فترک عمر رجمها وقال لولا علی لهلک عمر وروی ان امرأة اقرت بالزنا فامر عمر
برجمها وکانت حاملا فقال علی کرم الله وجهه ان کان لک سلطان علیها فلا سلطان لک علی ما فی
بطنها وترک عمر رجمها وقال لولا علی لهلک عمر فان قیل لعل عمر امر برجمها فی غیر تفحص عن حالها
وظن انها لیست بحاملة فنبه علی ترک رجمها قلنا فهذا یوجب الا یحتاط فی سفک دماء
الناس وهذا اشد من الاول وروی ان عمر قال یوما علی المنبر لا تغالوا فی مهور النساء فمن غالی
فی مهر امرأة جعلته فی بیت المال فقال عجوزة فقالت یا امیر المؤمنین اتمنع منا ما جعله
الله لنا قال الله تعالی وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدیهن
قنطارا فلا تأخذوا منه شیئا فقال عمر کلکم افقه من عمر حتی المخدرات فی البیوت فهذه
الوقایع وقعت بغیر علی ولم یتفق لعلی کرم الله وجهه **وجه چهارم** آنست که اکثر مفسران
می آرند که این آیه وتعیها اذن واعیة در حق علی آمده ومدح کردن بزیادتی فهم آنگاه شود
که آن کمال فهم در غیر او ثابت نبود پس چون درست شد باین وجوه که علی اعلم صحابه بود و چون
این درست شد که افضل باشد کقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون وقال الله
تعالی یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات. **دلیل چهارم** آنست که جهاد علی بیشتر بود

از جهاد ابو بکر رضی الله عنهما و چون چنین باشد باید که علی رضی الله عنه افضل باشد اما **تقدمة الحسنتین**
از باب تواتر آنست که هر کس که جهاد او بیشتر بود افضل است دلیل برین آنست که خداوند تعالی می
فرماید که فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما و برین هر دو مقدمه ظاهر شد که علی افضل تر
بود از ابو بکر **دلیل پنجم** قصه فتح خیبرست وما روی انه علیه السلام بعث ابا بکر الی خیبر فرجع منهزما
ثم بعث عمر فرجع منهزما ثم بعث عثمان فرجع منهزما وبلغ ذلک رسول الله فبات لیلة مهموما فلما
اصبح خرج الی الناس ومعه الرایة فقال علیه السلام لاعطین الرایة الیوم رجلا یحب الله ورسوله
ویحبه الله ورسوله کرارا غیر فرار فتعرض له المهاجرون والانصار فقال النبی علیه السلام این علی
فقالوا ارمد العینین فتفل فی عینیه ثم دفع الیه الرایة فقتل ثم قال هذا الحدیث وکیفیة هذا الاقتدا
یدل ان الوصف به النبی علیه السلام علیا رضی الله عنه لم یکن ثابتا فی ابی بکر وعمر رضی الله عنهما
لانهما رجعا منهزمین وغضب الرسول علیه السلام فی ذلک وانکر ثم قال لاعطین الرایة رجلا فی صفة
کذا وکذا وهذا یوجب ان المجموع فی هذه الصفات ما کان حاصلا لا ولئک الذین علیهم الا تری ان
ملکا نصفا لو ارسل رسولا الی غیره فی مهم فرط الرسول فی الاداء لما کان الرسالة فغضب الملک لذلک
فیقول لارسلن هذا رسولا حصیفا حسن القیام باداءها فکان کل عاقل یعلم ان الذی وصف به الرسول
الثانی ما اثبته لیس فی الاول ولیس هذا من باب دلیل الخطاب انما هو استدلال بالقرائن الاحوال علیه
دلیل ششم آنست که ایمان علی متقدم بود بر ایمان ابی بکر و چون چنین باشد علی افضل باشد اما بیان
مقدمه نخستین دلیل ا **دلیل اول** آنست که روایت می کند که علی رضی الله عنه بر منبر گفت انا
الصدیق الاکبر آمنت قبل ان یؤمن ابو بکر واسلمت قبل ان یسلم ثم قالوا انه ادعی ذلک فی مجمع
الناس وما کذبوه فدل ذلک علی ان هذا المعنی کان ظاهرا فیهم وعن سلمان الفارسی رضی الله عنه
انه علیه السلام اولکم ورودا علی الحوض واولکم اسلاما علی بن ابی طالب وعن انس بن مالک رضی الله
عنه قال بعث رسول علیه السلام یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثاء وعن عبد الله قال کان اول

المؤمنین یقول انا علی واول من آمن بالله ورسوله ولم یسبقنی الی الصلوة الا نبی الله وازراه
عرف وعادت این سنی بعقل نزدیک ترست زیرا که علی ابن عم وهمنشین وشاگرد محمد بود وابو بکر از
محمد بیگانه بود وسخت نادر باشد که محمد علیه السلام این دعوت را پیش از آنکه بخویشان خود ویاران
نهد والله تعالی گوید وانذر عشیرتک الاقربین اگر سایل گوید اگر مسلم داریم که اسلام ابی بکر متقدم
نبود لکن اسلام علی در وقت صغر بود بدلیل الشعر المنقول عن علی انه قال

سبقتکم الی الاسلام طرا　　غلاما ما بلغت اوان حلمی

واسلام ابی بکر در وقت کمال عقل بود واسلام بالغ بنا بر دلیل بود پس اسلام بالغ فاضل تر باشد از اسلام
کودک جواب از دو وجه **وجه اول** لانسلم که اسلام علی قبل البلوغ بود وبر این دو دلیلست **دلیل
اول** آنست که سال علی میان شصت وپنج وشصت وشش بود وپیغمبر علیه السلام بعد از وحی بیست و
سه سال بماند بیست وسه سال بماند بعد از پیغمبر علیه السلام سی سال بماند ومجموع آن پنجاه وسه سال باشد
این مجموع را چون از شصت وشش کم کنی نزدیک سیزده سال باقی ماند پس علی در وقت نزول وحی میان
دوازده وسیزده ساله بوده باشد وهم بلوغ آدمی از این کمتر ممکن نیست پس معلوم شد که ایمان علی در وقت
بلوغ بود **دلیل دویم** آنست که چون فاطمه را بزوجی علی رضی الله عنه متکفل شد رسول علیه السلام
او را گفت زوجتک اقدمهم اسلاما واکثرهم علما اگر تقدم اسلام او در وقت کودکی بودی این
درست نیامدی **جواب دویم** آنست که گرفتیم که علی در آن وقت نابالغ بود لکن عجب نیست اگر پیش
از بلوغ کامل العقل بوده باشد وامثال این بسیارست که ابو حنیفه می گوید رحمه الله اسلام الصبی صحیح وعلی
هذا اسلام علی در وقت کودکی دو نوع فضیلت بوده است **نوع اول** آنست که غالب بر کودکان
آنست که میل ایشان بمادر وپدر باشد وبخلاف مادر وپدر هیچ کار نکنند چون بر خلاف مادر وپدر ایمان
آورده باشد این نوع فضیلت بود **نوع دویم** آنست که غالب بر کودکان بازی دوستی وتفرج کردن در
دلایل شاق باشد بر ایشان وطبع ایشان از آن نفور باشد پس چون نفس در حق علی حاصل بود این هم

نوع تفضیلی بود پس مجموع این کلمات چون درست شد که اسلام علی متقدم بود بر اسلام ابی بکر باید که علی
فاضل تر بود کقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون وکقوله فی مدح الانبیاء انهم کانوا
یسارعون فی الخیرات **دلیل هفتم** بر آنکه علی افضل صحابه است آنست که خدای فرمود قل لا اسألکم
علیه اجرا الا المودة فی القربی ومعلومست که علی از جمله اولوا القربیست وابو بکر نیست **دلیل هشتم** ان
الله هو مولیه وجبریل وصالح المؤمنین وجمله مفسران برآنند که صالح مؤمنین علیست رضی الله عنه
ومراد از مولی ناصر باشد زیرا که از مفهوم مشترک که میان الله ومیان جبرئیل وصالح المؤمنین حاصل تواند
بودن جز این مفهوم نیست وچون این معنی معلوم شد آیة دلیل باشد بر افضلیت علی از دو وجه **وجه اول**
آنست که لفظ هو مفید حصرست پس معنی آیة این بود که لا ناصر له الا الله وجبرئیل وعلی ومعلومست
که نصرت کردن اعظم طاعتست وا **وجه دویم** آنست که نخست از الله یاد فرمود دوم از جبرئیل سیوم از
علی واز هیچ کس دیگر یاد نفرمود واین نوع منصب درغایت بزرگواریست **دلیل نهم** دال است که علی افضل
صحابه بود وهاشمی فاضل تر از غیر هاشمی مقدمه نخستین متواترست ودلیل مقدمه دویم آنست که ان الله
اصطفی من ولد اسماعیل هاشما **دلیل دهم** آنست که مصطفی علیه الصلوة والسلام فرمود من کنت مولاه
فعلی مولاه ولفظ مولی در حق کسی گویند که مخدومی باشد ومتصرف در نفس وذات او ومعلومست که محمد مخدوم
همه خلق بود پس بدین موجب علی مخدوم ومتصرف باشد نسبت با همه خلق واین موجب افضلیت باشد
دلیل یازدهم مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود در حق علی رضی الله عنه انت منی بمنزلة هارون من
موسی ومعلومست که هارون افضل قوم موسی علیه السلام بود پس باید که علی افضل قوم محمد علیه الصلوة
والسلام بود **دلیل دوازدهم** لما آخی بین الصحابة اتخذه اخاه لنفسه وروی ان علیا رضی الله عنه
قال فی غیر موضع انا عبد الله واخو رسول الله لا یقولها احد قبلی ولا یقولها احد بعدی الا کذاب انا
الصدیق الاکبر وانا الفاروق الاعظم الذی یفرق بین الحق والباطل واذا ثبت ان المواخاة تدل علی
الافضلیة لان المواخاة تقتضی المساواة فی المنصب وکون کل واحد منهما قائم مقام

الاخرة فهذا کان محمد افضل من الکل کان الخاتم مقامه **دلیل سیزدهم** مصطفی در حق مردی که او را ذو
الثدیه گفتندی چنین فرمود که یقتله خیر الخلق و فی روایة یقتله خیر هذه الامة و قاتل وی علی بود
دلیل چهاردهم مصطفی فاطمه را فرمود ان الله اطلع علی اهل الدنیا فاختار منهم اباک ثم اطلع ثانیا
فاختار منهم بعلک **دلیل پانزدهم** قالت عائشة کنت عند النبی علیه السلام اذ اقبل علی فقال هذا سید
العرب قالت فقلت الست سید العرب فقال انا سید العالمین وهو سید العرب **دلیل شانزدهم**
انس روایت کرد که مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود که ان خلیلی ووزیری وخیر من اترکه بعدی یقضی
دینی وینجز وعدی علی بن ابی طالب **دلیل هفدهم** ابن مسعود روایت کرد از مصطفی علی خیر البشر فمن ابی
فقد کفر **دلیل هیجدهم** آنست که هرگز کفر نیاورد و ابوبکر در جاهلیت کافر بود و هر کس که او کافر نبود در
تقوی او بیشتر بود پس باید که افضل خلق بود لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم **دلیل نوزدهم**
آنست که احمد البیهقی در فضائل الصحابه از رسول علیه السلام نقل کرده که من اراد ان ینظر الی آدم فی
علمه والی نوح فی تقویه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر
الی علی بن ابی طالب وهذا یدل ان علیا کان مساویا لهولاء الانبیاء علیهم السلام فی هذه الصفات
ولا شک ان هولاء الانبیاء کانوا افضل من ابی بکر وسایر الصحابه والمساوی للافضل افضل فوجب
ان یکون علی افضل منهم **دلیل بیستم** آنست که هم چنانکه حصول آحاد آن صفات موجب فضیلت
حصول مجموع آن صفات هم موجب فضیلت و بیان این معنی بناست بر دو مقدمه **مقدمهٔ اول**
آنست که انواع فضائل سه است اول فضائل نفسانی و آن اشرف فضایلست دوم فضائل بدنی
و آن در رتبه دومست سیم فضایل خارجیست چون مال و جاه و نسب و آن در رتبه ازین پستترست از
فضائل پس هر یک ازین سه قسم بر دو قسمت یکی خلقی و غریزی دوم اکتسابی پس مجموع انواع
فضائل شش قسمت **مقدمهٔ دوم** آنست که فضائل نفسانی حقیقی دو نوع بیش نیست یا علمست
یا قدرت کمال قدرت آن باشد که بر وی آسان بود فعل اصلح و احسن و از وی بار وجود کردن .

اگرچه نفس در راه آید از جمیع فعلها باز آن باعث التفات ناکردن مثلا کمال قدرت آدمی آن باشد که قادر باشد
بر تحصیل افعال شهوت و غضبی زیرا که اگر عاجز باشد از تحصیل آن افعال بآن آسانی بر وجهی که اصلح است
وجود تواند آوردن زیرا که نه چنین باشد آزاد از باب شهوانیات مجوز گویند در باب غضبیات تهور
گویند و اگرچه نفس در پیش آید از تحصیل آن افعال بر وجه باز باعث التفات نکند چون این هر دو مقام
معلوم شد بتقریر دلیل باز گردیم و گوییم این جمله اقسام فضایل در حق علی جمع بود اما علم غریزی وی عقلست
ظاهرست که او در غایت کامل بود و کمال آن کمال علم مکتسب شود و ما بیان کردیم که علم علی از همه
کاملتر بود اما قدرت غریزی ظاهرست که در غایت کامل بود بلکه گویی آن قدرت باز او الهی و سماوی
بود و گفت والله ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة ولکن بقوة الهیة و تحقیق این معنی آنست
که مرد عارف را چون جلال خداوند تعالی در دل تجلی کند از نور تجلیه قوتهای او برسد تا باشد که عارفی
هر چند در غایت ضعیف باشد لکن در وقت مکاشفه و تجلی او را قوتی پدید آید که بواسطه آن کارهای
در غایت توانا کردن بتقیت که آنچه گفت ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة لکن بقوة الهیة ازین
باب بوده و اما آنچه گفتیم کمال این قدرت آنست که تاثیر در فعل اصلح و احسن باشد هم ظاهرست زیرا
که هر فعلی که صادر شود آن فعل یا از برای خدمت خالق بود یا از برای مخلوق دیگر یا از برای خود
بود و آن فعل که از برای خالق بود احسن وجوه آن باشد که مقرون باشد بنهایت تعظیم خالق و غایت
تضرع و تذلل بنده و هر کس که بر کتب سیر نگرسته باشد داند که علی درین باب بچه کمال بوده است اما
آنچه برای مخلوق بود یا آن مخلوق دشمن دین خدای بود یا دوست اگر دشمن بود سیاست بود و
مقتول بود یا بقتل اما **قسم اول** و این معنی گفته است براه دین و اصلح آن مخلوق آنست که او را بدلایل و
بینات ارشاد کند براه حق و از شبهات او جواب ظاهر گوید و معانی شرایع بر وی عرضه دارد و
معلومست که تمام علی درین باب بغایت عالی بوده است زیرا که مثل آن خطب که او راست در توحید و
عدل و نبوت و آثار حکمت در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان هیچ کس را نیست و اما **قسم دوم** .

و آن مسامحه کردنست با دشمنان خدای تعالی و اصلح آن اعمال جهاد کردنست و معلومست که درجهٔ علی بآن
در هیچ نرسیدست و اما مسامحه کردن با دوستان خدای تعالی از جهت که یکی از ایشان تراحم کردنست و دری
تا نهایتی و علی رضی الله عنه درین باب بحدی بود که او را گفته اند فیه دعابه و هرگز در وقت جنگ
محاربه نه کسی را بزد و نه کسی را برنجانید و کمال شجاعت این باشد که در وقت محاربه و دوی چنان
باشد و در غیر وقت محاربه برفق و خوش خوئی چنین نوع دویم آنست که یاری دادن ضعیفان کند هم
بجان و هم بتن و درجهٔ او چنان بود که خدای تعالی می فرماید و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیما
و اسیرا نوع سیم ایشان را از عقوبت و زلات نگاه داشتن و درجهٔ او درین باب چنان بود که فاروق
رضی الله عنه فرمود لولا علی لهلک عمر و اما آن افعالی که متعلق دارد بذات وی رعایت جانب خود باشد
از جهت یکی آنست که در ملابس و مطاعم مبالغه نکند و حال زهد علی درین باب سخت ظاهرست نوع
دویم آنست که زندگانی را پیش او بسی وقع نباشد و حال او درین باب بحدی بود که شب غار بجایگاه
رسول علیه السلام بخفت و در آن وقت خوف جان بود و آخر کار چون عبد الرحمن ملجم زخم زد بگفت
فزت برب الکعبه نوع سیم آنست که برای اظهار حق رنج که بتن او رسد تحمل کند و در محاربه او با ناکثین
والقاسطین و المارقین دلیلی ظاهرست برین حال اینست اشاره بکمالات نفسانی و آنچه ازین باب
مکتوبست و آن چون علم بکیفیت محاربه و علم ریاضت نفست و او درین دو باب استاد جمله اهل عالم گشت
زیرا که جمله اصحاب سلاح شاگردان او بوده و جمله صوفیه در باب ریاضت شاگردان او بوده عجب
آنست که این دو صفت ضدند زیرا که در استعمال سلاح و مباشرت جنگ قوت دل باید و دلیری و خون و در
باب ریاضت هم شکستگی و بیچارگی باید و او در هر دو مقام بدرجهٔ اعلی بود اما کمالات خارجیه
با تعلق بسیارست یکی نسبتست و معلومست که درین باب از همه کاملتر بود زیرا که ابن عم پیغمبر
علیه السلام بود اگر کسی گوید که عباس که عم بود پس او کاملتر بود جواب گوییم که عباس برادر پدری عبد الله
بود اما ابو طالب برادر پدری و مادری بود دویم از فرزندانست و معلومست که هیچ یک را از اکابر
فرزندان بدان بزرگواری که او را بود نبود و آن چنان اکابر و افاضل و زهاد و مقربان خدای تعالی
در اصلاب و حجرات او بود و در نسل هیچ کس نبود و چه نسب عالی تر از آنکه آل محمد علیه السلام فرزندان او بینند

هر روز چند بار باید گفتن مومنان را اللهم صل علی محمد و آل محمد سیم عمر دراز و مسلمانی و معلومست که عمر
او را در مسلمانی بیشتر بود از عمر دیگر اصحاب رسول علیه السلام چهارم اتباع و اشیاع او رسول علیه السلام
در حق شیعهٔ او گفته لا یحبک الا مومن تقی و لا یبغضک الا منافق شقی و اما آنچه ازین انواع مکتسبست
یکی آنکه فاطمه سیدة النساء فی العالمین جفت او بود و محمد علیه السلام خسر او بود و هیچ کس را مثل وی
نبود دویم مال حلال بسیار در راه حق تعالی ایثار کرد دلیل علیه قوله و یطعمون الطعام و قوله و
یؤتون الزکوة و هم راکعون و قوله الذین ینفقون باللیل والنهار سرا و علانیة قالوا لو کانت لعلی اربعة
دراهم فانفق درهما منها باللیل و درهما بالنهار و درهما بالسر و درهما بالعلانیة و قوله فقدموا
بین یدی نجویکم صدقة و روی عن ابی جعفر محمد بن علی انه قال قبض علی بن ابی طالب رضی الله عنه و علیه
سبعون الف درهما فقضی هذه الدیون و انه ابی الحسن رضی فقال کان ینفق علی شیعته پس معلوم
شد که این جمله اقسام فضائل که آحاد آن عزیز الوجدان باشد در حق علی جمع بود اینست مجموع دلیل بر
آنچه علی افضل صحابه است اما مقدمهٔ دویم و آن آنست که آن کس که او افضل صحابه بود باید که
امام او باشد دلیل برین آنست که ببدیههٔ عقل مقررست که کامل را بتبعیت ناقص کردن قبیح باشد و اگر
مردی مدرسه ای بنا کند و مردی که در علم فقه متوسط باشد او را منصب مدرسی دهد پس امام ابو حنیفه و شافعی
را رضی الله عنهم بفرماید تا متابع و شاگرد او باشند و درس او تکرار کنند این معنی نزدیک همه عاقلان
ناپسندیده باشد و چون معلوم شد که تقدیم ناقص بر کامل لایق حکمت نیست و معلومست که منصب امامت
اعظم مناصب دینیست باید که درین باب کامل را تبع ناقص کردن جایز نبود پس امام باید که افضل خلق
باشد و امامت مفضول با وجود فاضل جایز نبود شبههٔ هفتم در اثبات امامت علی رضی الله عنه
که خداوند تعالی می فرماید که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم باری تعالی جزم فرمود
که مطیع اولی الامر باشید و اولو الامر جز طاعت نفرماید و اگر معصیت فرماید خداوند تعالی جزم با
طاعت وی فرماید پس لازم آید که خداوند تعالی بمعصیت فرموده باشد و این محالست پس معلوم شد .

که این آیت ولایت را که ما قاطع باشیم را که اولو الامر جز ائمه نتواند و چون این مقدمه درست شد
باید که امام بعد از پیغمبر علیه السلام علی باشد رضی الله عنه چنانکه تقریر کردیم **شبهه هشتم** که امام علی بوده
یا ابوبکر یا عباس رضی الله عنهم و ابوبکر و عباس صالح امامت نبوده اند پس باید که علی باشد و دلیل بر آنکه
ابوبکر و عباس صالح امامت نبوده اند آنست که ایشان در ایام جاهلیت هر دو کافر بوده اند و هر که در همه عمر
یک ساعت کافر بوده او صالح امامت نبود کقوله تعالی واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی
جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین لفظ عهد بعهد امامت و نزد اهل تفسیر
رفته پس باید که مراد از عهد امامت باشد و چون این درست شد گوئیم هر کس که کافر بود ظالم بود کقوله
تعالی والکافرون هم الظالمون وقوله ان الشرک لظلم عظیم پس هر شخصی که یکبار موصوف بوده باشد
در آن ساعت که کفر حاصل بوده باشد ظالم است و چون چنین بوده باشد باید که در آن حال محکوم علیه
لا ینال عهدی الظالمین وقوله لا ینال عهدی الامامة متناول وقت حاضر بود و از آن گاه اوقات
مستقبل بدلیل صحة الاستثناء جمیع الاوقات عنه فیقال انه لا ینال عهد الامامة الا ابدا و
الاستثناء یخرج من الکلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ پس کافر در آن ساعت که محکوم علیه بوده بکفر
محکوم علیه شده بدان که امامت هرگز بوی نرسد نه در حال کفر و نه بعد از کفر چون این معلوم شد درست
شد که هر که یک ساعت موصوف بوده باشد بکفر در همه عمر بحکم این آیة او را صلاحیة امامة نباشد و
اتفاق است که ابوبکر و عباس پیش از ظهور دین محمد علیه السلام کافر بوده اند پس ایشان را صلاحیة امامة
نباشد و چون این درست شد معلوم شد که بعد از محمد صلی الله علیه امام علی رضی الله عنه باشد **شبهه
نهم** آنست که خداوند تعالی فرموده یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وکونوا مع الصادقین ما را فرموده که
با صادقان باشیم و ما را آنگاه ممکن باشد با صادقان بودن که بیقین بدانیم که او صادقست که اگر
روا داریم که او صادق نبود پس ما را معلوم نشود که با صادق بوده ایم آنگاه بیقین دانیم که او صادقست
که بدانیم که او واجب العصمت است پس معلوم شد که حق مامور به متابعت شخصی واجب العصمة و چون

این درست شد امامت علی رضی الله عنه درست شد **شبهه دهم** واولوا الارحام بعضهم اولی ببعض متناول
جمله احکامست به دو دلیل اما **دلیل اول** آنست که امامت استثنا توان کردن چنانکه گوید واولوا الارحام
بعضهم اولی ببعض الا فی کونه قائما مقامه بعد موته فی التصرف فی الامامة وحکم الاستثناء اخراج ما لولاه
لدخل تحت اللفظ پس معلوم شد که این لفظ متناول امامتست و اما **دلیل دوم** آنست که اگر مفید عموم مجمل
بود زیرا که لفظ آیة مرجح خیست که اولویة در چه چیز است و اگر مجمل شود فایده خوت شود و این بر خلاف
اصلست پس باید که عام باشد در حق همه احکام پس امامة در وی داخل باشد و معلومست که ابوبکر از اولوا
الارحام نبود پس بحکم این آیة باید که علی بامامة اولی تر باشد از ابوبکر **شبهه یازدهم** انما ولیکم الله و
رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون و تقریر آنست که گوئیم این
آیت ولایت بامامت شخص معین و چون چنین باشد باید که او علی باشد **مقدمه نخستین** دلیل آنست که
این آیت ولایت را آنچه آن کس نفی که خداوند تعالی در حق ایشان می فرماید که یقیمون الصلوة ویؤتون
الزکوة وهم راکعون ایشان ولی جمله امت اند زیرا که لفظ انما ولیکم الله خطابست با جمله امت و لفظ ولی
را دو معنیست یکی متصرف چنانکه می فرماید انما امرءة نکحت بغیر اذن ولیها دوم بمعنی دوست و ناصر
چنانکه می فرماید المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و باید که در معنی دوم مستقل نباشد تقلیلا للاشتراک
و چون این درست کردیم گوئیم مراد از ولی در این آیة روا نبود که بمعنی دوست و ناصر باشد زیرا که دوستی
بدین معنی عامست در حق جمله مؤمنین و مؤمنات چنانکه می فرماید والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء
بعض و ولایتی که در این آیت مذکور است خاصست بدین جماعت که موصوفند بدین که یقیمون الصلوة
ویؤتون الزکوة وهم راکعون زیرا که کلمه انما مفید حصر است و چون ولایتی بمعنی نصرت عامست و ولایت
در این آیة بمعنی نصرت نبود و چون بدین معنی نبود باید که بمعنی متصرف باشد زیرا که ما درست کردیم که اینجا

مجتهدیم نیست پس درست شد که معنی آیة آنست که متصرف در شما که کل امتید هیچ کس نیست مگر خدا و رسول
خدا و مومنان که موصوف‌اند باین آیت که یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة وهم راکعون و هر کس که متصرف
باشد در کل امت امام او باشد زیرا که معنی امام بجز این نیست که متصرف و نافذ الحکم باشد در کل امت
پس درست شد که این آیت دلیلست بر امامت شخص معینی و چون این مقدمه درست شد گوئیم که آن شخص
علی باشد زیرا که امت را درین آیت دو قولست یکی آنکه این آیت دلیل نیست بر امامت هیچ کس دوم
آنکه این آیت دلیلست بر امامت علی رضی الله عنه پس اگر آیت دلیل بوده باشد بر امامت غیر علی حق
خارج بوده باشد از قول امت و این محالست پس چون درست شد که این آیت دلیلست بر شخص معینی باید که
دلیل باشد بر امامت مرتضی علیه السلام **شبهۀ دوازدهم** قوله علیه الصلوة والسلام من کنت مولاه فعلی
مولاه و امام را درین خبر دو مقامست یکی دلیل بر گفتن صحت خبر و دلیل برین آنست که امت را درین خبر
دو قولست یکی منکران امامت علی و ایشان برین خبر تمسک می کنند در اثبات فضیلت علی دوم مثبتان امامت
علی و بر هر دو تقدیر این خبر متقبول کل امتست پس باید که این خبر درست باشد و الا امت بر خطا جمع کرده باشند
و این باطلست و مقام دوم آنست که بیان کردیم که این خبر دلیلست بر امامت علی و آن از دو وجهست **وجه**
اول آنست که مصطفی علیه السلام پیش از آنکه این سخن گفت که الست اولی بکم من انفسکم قالوا
بلی فقال علیه السلام من کنت مولاه فعلی مولاه و امام درین وجه به مقدمه حاجتست نخستین
آنست که لفظ مولی محتمل اولیست و الدلیل علیه قوله تعالی ماویکم النار هی مولیکم قال المفسرون
معناه النار اولی بکم پس معلوم شد که لفظ مولی محتمل اولیست یا محتمل معنی دیگر هم یا محتمل معنی دیگر نیست اگر
محتمل معنی دیگرست پس لفظ مولی مجمل باشد و محتاج بیان باشد و این مقدمه حاجتست که بیان او
باشد پس باید که متقدم از ذکر آن مقدمه آن باشد تا بیان آن مجمل باشد پس معلوم شد که مراد لفظ مولی

محتمل معنی دیگر باشد جز اولی و خواه نباشد باید که از مولی مراد اولی باشد درین خبر مقدمۀ دوم آنست که
چون بمعنی اولی باشد دلیل باشد بر امامت زیرا که خبر چنین شود که من کنت اولی به فهو اولی به لکن
لفظ اولی مطلقست پس باید که آن اولویة حاصل باشد که در همه احکام بدلیل صحة الاستثناء و بدلیل انه
لو لم یکن کذلک لصار مجملا والاصل عدم الاجمال و معنی اولویة این باشد که نافذ حکمه فیهم اولی من نفاذ
حکمهم فی انفسهم و معنی امامت جز این نیست پس درست شد که این خبر دلیلست بر امامت علی رضی الله عنه
وجه دوم در استدلال بدین خبر آنست که لفظ مولی در لغت عرب بمعنی معتق و بمعنی حلیف و بمعنی ابن
العم و بمعنی دوست و بمعنی متصرف آمده و اتفاقست که مراد ازین چهار معنی اول نیست یعنی معتق و حلیف
و ابن العم و روا نبود که مراد دوست باشد زیرا که این معنی سخت ظاهرست و لایق نبود که پیغمبر علیه السلام
از برای تقریر معنی معلوم در وقت گرما جمعی را گرد کند و خطبه خواند و دست او را گیرد و بالای منبر برآرد و چون
این معنی باطل شد درست شد که از مولی مراد درین خبر متصرفست و معنی امامت جز متصرف نیست پس معلوم
شد که این خبر دلیلست بر امامت علی رضی الله عنه **شبهۀ سیزدهم** قوله علیه السلام انت منی بمنزلة
هارون من موسی و اما دلیل بر صحت خبر آنست که در خبر پیشین گفتیم و اما بیان آنکه این خبر دلیل امامت
علیست بدو مقدمه راست است **مقدمۀ نخستین** آنست که هارون خلیفۀ موسی علیه السلام بود بعد از
وفات بیان آنکه هارون خلیفۀ موسی بود در حال حیوة آنست که خداوند تعالی می فرماید که از
قول موسی لاخیه هارون اخلفنی فی قومی و این آیه صریحست در آنکه هارون خلیفۀ موسی بود علیه السلام
در حال حیوة و اما بیان آنکه چون خلیفه بود در حال حیوة باید که خلیفۀ وی بود در حال ممات آنست که
چون خلیفه بود در حال حیوة اگر در حال ممات نبودی در چشم امت حقیر بودی زیرا که هر کسی که بر
قومی فرمان دهنده باشد پس آن فرمان روائی از آن کس در چشم خلق ناخوش شود و کاری که موجب نقصان
انبیا باشد جایز نباشد پس درست شد که هارون بعد از موسی اگر باقی ماندی خلیفۀ موسی بودی **مقدمۀ دوم**

آنست که منازل و مراتب برادر محبت یکی آنکه واقع باشد دوم آنکه لو بقی لو تحقق و مثال این آنست که پسر را
با پدر دو درجه است یکی آنکه پدر مرده باشد و پسر میراث او گرفته دوم آنکه هنوز پدر نمرده باشد و درین
وقت میراث برد ازنه اگر چه او باشد حاصل باشد و هذا المعنی هو کونه بحیث لو مات لورثه ملکیت حاصل
مقرر و متحقق فی الحال یعنی ان المیراث ان لم یتحقق والا کونه بحیث لو مات لاخذ المیراث ملکیت
حاصل فی الحال و چون این درست شد گوئیم هر چند هارون علیه السلام پیش از موسی علیه السلام متوفی شد
لکن هارون حصل له فی حیاته کونه بحیث لو عاش بعد موسی لکان خلیفة له فکانت هذه الصفة
نزله فی منازله فی موسی و هی منزلة متحققة موجودة حاصلة **مقدمه سیم** آنست که این کسی که گوید
انت منی بمنزلة هارون من موسی تناول جمیع منازلست و برین دو دلیلست **دلیل اول** آنست که اگر تناول
همه منزلة باشد و تعیین آن منزله مذکور نیست پس لفظ مجمل شود و ذلک علی خلاف الاصل و **دلیل دوم**
آنست که درین خبر گفت الا انه لا نبی بعدی و این استثنا دلیل آنست که جمیع منازل درتحت این لفظ
داخل بوده است لان حکم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل و چون این سه مقدمه درست شد گوئیم خبر اقتضا
آن می کند که هر منزله که هارون را از موسی علیه السلام بود علی را از نبی بوده باشد و درست کردیم که آن
جمله منازل علی از نبی آن باشد که اگر علی از نبی باز ماند که علی خلیفه است پس عمر باشد پس درست شد
که امام بعد از نبی علی بود **شبهه چهاردهم** آنست که در غزوه تبوک علی را خلیفه خود کرد بر مدینه و هرگز
او را از آن معزول نکرد پس باید که خلافت علی در مدینه بعد از وفات رسول علیه السلام باقی باشد و
چون خلافت او بر مدینه باقی باشد بر کل امت هم باقی باشد ضرورة ان لا قایل بالفرق **شبهه پانزدهم**
آنست که از ابوبکر و عمر و عثمان رضی الله عنهم افعال نقل کنند که آن حکم ظاهر شرع نکردی و بر وی
گویند که این افعال دلیلست بر فساد امامت ایشان و چون امامت ایشان باطل شود امامت علی متعین شود
و تفصیل این مطاعن در کتابهای بزرگ جمع آورده‌اند و این مختصر احتمال آن نکند اینست اشارة بمجموع شبهات

روافض **جواب از شبهه نخستین** آنست که ما قائلیم که نصب امام بر خدای واجبست و ما قائلیم که امام لطفست
اما آنچه گفتند که دلیل بر آنکه لطفست که اگر خلق را رئیسی سایسی باشد و قاهر باشد حال ایشان در اداء
طاعات و احتراز از قبایح کامل‌تر باشد از آنکه چنین رئیسی نباشد جواب آنست که وجوه اعتراض برین
سخن بسیارست و ما او را در کتاب نهایة العقول و در کتاب المحصل فی الاصول تقریر کردیم و اینجا سه
اعتراض مناسب گوئیم **اعتراض اول** آنست که این لطف که شما تقریر کردید وقتی از وجود امام حاصل
حاصل شود و البته از وجود امامی که در جهان از وی نه خبر بود و نه اثر حاصل نشود و نزدیک شما وجود امامی
سایس ظاهر واجب نیست پس آن امام که از وی لطف حاصل شود شما آن را واجب نمی گوئید و آنچه آن را
واجب می گوئید و آن اصل وجود امامست سواء کان ظاهراً او خفیاً هیچ لطف از وی حاصل نمی شود
پس معلوم شد که این شبهه سخت ضعیفست **اعتراض دوم** آنست که حاصل سخن شما آنست که حال مردم در
اداء طاعات و احتراز از قبایح با وجود امام کامل‌تر باشد از آنکه بی امام و هر چه چنین باشد واجب
باشد و این سخن منقوضست اگر در هر شهری امام معصوم باشد و قاضی معصوم باشد و جمله لشکرها معصوم
باشند حال خلق در اداء طاعات و احتراز از قبایح کامل‌تر باشد و هم چنین اگر امام عالم الغیب باشد
و [illegible] خلق در اداء طاعات کامل‌تر باشد با آنکه این هیچ وجود نیست و وجوب این چیزها
یا از برای آن باشد که اگر چه درین چیزها این مصلحت حاصلست لکن در هر یکی وجهی از وجوه
مفسدتست تا اگر چه که حاصل آید از همه وجوه مفسده لکن واجب نیست لان اللطف اگر چیزها تمام
[illegible] لانه [illegible] اللطف آخر لکن اصل اللطف واجب و این جواب تقریر [illegible]
قاعدیست پس ازین قدر که شما دلیل گفتید وجه مصلحت از نصب امام لازم نیاید **اعتراض سیوم** آنست
که شما وجه مصلحت از نصب امام تقریر کردید لکن وجه مصلحت آنست که وجوب فعل باشد که آن فعل
خالی باشد از جمله وجوه مفاسد زیرا که اگر فعلی از جهتی وجه مصلحت بود و از یک وجه قبیح باشد آن

یکی وجه کافی باشد در وجوب و امتناع از وی پس تا شما دلیل نگوئید برآنکه نصب امام کردن خالیست از جمله
جهات قبح دلیل شما تمام نشود و شما برین معنی هیچ دلیل نگفته اید اگر سائل گوید که معتزله مسلم میدارند مارا
که وجه وجوب معرفت آنست که معرفت لطفست پس اگر مجرد تجویز وجه مفسده در معرفت مانع از ایجاب
او بودی باتفاق باطلست جواب گوئیم وجوب معرفت عقلی مذهب معتزله است مذهب ما نیست لیکن
درین مقام ما آن نحو مسلم میداریم و فرق ظاهر میان هر دو صورت بگوئیم و آن آنست که معرفت لطفیت
که فعل واجبیست و ظن در حق ما قایم مقام علم باشد در وجوب عمل پس چون او در معرفت وجه لطفیت بدانیم
جمیع از وجوه مفسده در وی ندانیم در ما ظن حاصل شود که معرفت لطفست و چون ظن قایم مقام علمست در
حق عمل لاجرم بر ما معرفت واجب بود اما نصب امام فعل غیر است و ظن در حق خدای قایم مقام علم نباشد
فی ایجاب العمل پس تا معلوم نشود که نصب امام خالیست از جمله وجوه قبح ایجاب او کردن بر خدای ممکن نبود
پس فرق میان هر دو صورت ظاهر شد بلی چون خدای تعالی نصب امام کند بدانیم که اگر در وی جمله وجوه
قبح حاصل بودی نکردی چون نکرد معلوم شد که نصب امام خالی نیست از جمله جهات قبح پس کردن او بر خدای
ممکن نبود پس فرق میان هر دو صورت ظاهر شد لیکن برین تقدیر چون دلیل سمعی بدانیم که خدای تعالی
نصب امام کرده است استدلال کنیم بنصب کردن بر آنچه او خالیست از وجوه قبح نه چنانکه
که استدلال کنند بکونه مصلحة خالیة عن جهات القبح علی انه یجب علی الله تعالی پس فرق میان ما و مذهب
مذهب خصم ظاهر شد در معرفت نصب امام **اعتراض چهارم** آنست که شما دعوی این لطف میکنید
در ادای واجبات عقلیه [illegible] زیرا که لطف تابع ملطوف فیه باشد چون ادای واجبات در همه
ازمنه واجب نبود بلکه نصب امام از برای تحصیل این مقصود در همه ازمنه واجب نبود
[illegible] آنست که نصب امام در همه ازمنه واجبست پس شما دعوی چنان باید کردن که نصب امام لطفست
در ادای واجبات عقلی و ترک قبایح عقلی و لیس [illegible] روا نبود که وجه لطف امام [illegible] باشد که

لطف آنکه واجبات در وجود آورد و ترک قبایح گوید زیرا که اگر فعل آن واجبات لا لوجه وجوبها
و ترک آن قبایح لا لوجه قبحها بود هیچ اعتبار نشود پس بازگشت که وجود امام لطفست در
آنکه المکلف یاتی بالواجبات العقلیة لوجه وجوبها و ترک القبایح العقلیة لوجه قبحها و چون این
دعوی مبنی شد گوئیم لا نسلم ان لوجود الامام اثرا فی هذا المعنی لان هذا عبارة عن کیفیة الاداء حتی لو
قیل ان الامر بالعکس منه لکان اولی لان الممنوع متبوع فاذا جاز ان یکون محمولا علی فعل من الافعال
نفورا عنه و اذا جاز ممنوعا عن فعل صار راغبا فیه پس معلوم شد که این تسویلات [illegible]
محض تلبیسست زیرا که انجا که دعوی شما [illegible] که وجود [illegible] اثریست و آن فعل [illegible]
لطفیت امام [illegible] و آنجا که ایشان را می باید که لطفیت امام در ادای [illegible] هیچ دلیل [illegible]
معلوم شد که این جمله که گفته بودند محض تلبیسست الحیث مجموع اعتراضاتی که بر شبهة ایشان در وجوب
نصب امام نجاییم کردن ولئن سلمنا انه یجب نصب الامام لکن لم قلتم انه یجب کونه معصوما قوله
یکون معصوما لا فتقر الی لطف آخر فیلزم اما الدور و اما التسلسل ثم لئن سلمنا انه لا بد فی الامام
لکن لم قلتم ان اجماع الامة حجة قوله لان اجماع الامة یکشف عن قول الامام المعصوم قلنا لا نسلم
رای الاکثرین المنطقیین علی باطل مما فهم ولم یظهر الحق [illegible] علی [illegible] لسبب التقیة والخوف
وعلی هذا التقدیر لا یکون اجماع الامة حقا وهذا آخر الاعتراض علی الشبهة الاولی واما **جواب از**
شبهه دوم آنست که لا نسلم وجود النص الجلی علی امامة علی کرم الله وجهه فیجب ان المخبرین عن
هذا النص بلغوا فی زماننا الی حد التواتر لکن لا نسلم انهم کانوا فی جمیع الادوار [illegible] الی حد التواتر
قوله کانوا فی حد الآحاد فی بعض الاعصار الماضیة لاشتهر الآن ان الامر کذلک فی ذلک العصر
قلنا الجواب عنه من وجهین الاول لا نسلم انه یجب ان یشتهر ان الامر کذلک فی ذلک العصر
والدلیل علیه ان کثیرا من الاراجیف الکاذبة اشتهر الآن فی مشارق الارض ومغاربها [illegible]

ذلک الوضع الی زمان کان ولان ذلک الواضع ان کان الثانی حسب انه یشتهر لکن المشهور عند اهل
العلم واضع هذا النص هو ابن الراوندی وابو عیسی الوراق افتراهما من المشتهرین هولاء الاولون فتبعهم
قبلوا تلک الاکاذیب وردها الاسلاف الاخلاف فصار بهذا السبب مشهورا ثم الذی یدل علی کذب هذا
النص الجلی ان هذا النص الجلی لو کان واقعا لکان اما ان یقال انه علیه السلام اوصله الی اهل التواتر
او یقال انه ما اوصله الی التواتر فان کان قد اوصله الی اهل التواتر لکان قد شاع واستفاض ووصل الی
جمهور الامة ولو کان کذلک لامتنع علی الناس اخفاء مثل هذا النص ولو کان کذلک لامتنع اطباق
الخلق مع شدة محبتهم للرسول علیه السلام ومتابعتهم فی شطط اوامره وکانوا حیه علی ظلم علی کرم الله وجهه
ومنعه عن هذا الحق فان طالب الامامة حسب انه یذکر هذا النص فما بال سایر الناس یترکون هذا الحق
ویعرضون انفسهم للعقاب الشدید فی الآخرة والذم العظیم فی الدنیا من غیر غرض واما ان قیل انه علیه السلام
ما اوصله الی اهل التواتر فح لا یکون مثل هذا الخبر حجة قاطعة بالاتفاق وسقط هذا الکلام بالکلیة واما
جواب از شبهه سیم که لا نسلم که بیعت طریق امامت نیست و دلیل آن آنست که ما را باشی اعتبار آن ثبوت
که طریق نصب امام یا نصست یا بیعت و ما در جواب شبهه دوم نص را باطل کردیم پس باید که طریق امامت
بیعت بود و بیعت در حق ابی بکر حاصل بوده و در حق علی رضی الله عنه نبود پس باید که ابو بکر امام باشد و
علی امام نباشد و این نکته سخت خوبست در امامت ابی بکر رضی الله عنه چون این سخن تقریر کردیم از جمله
شبهات او در انکار بیعت جواب گوییم اما وجه اول این که گفته بود که این کس که بیعت می کند قادر
نیست بر آنکه خود در امت تصرف کند پس دیگری را چگونه متصرف گرداند جواب این سخن آنست بگوییم
که او را قدرت تصرف نباشد لیکن بواسطه او حق تعالی را قدرت تصرف پدید آید اما وجه دوم و آن آنست
که گفت که نصب امام از راه بیعت بودی باشد با امارت فتنه جواب آنست که شرایط حل حیت
امامت بسیارست اگر آن شرایط در یکی حاصل باشد و در آن دوم حاصل نباشد امام آن یکی بود که شرایط در

حق او حاصل بود باشد و اگر آن شرایط در هر دو حاصل باشد اگر عقد یکی متقدم بود او متعین بود و اگر معا
باشد هر دو عقد مندفع شود و فتنه باقی نماند و اما وجه سیم و آن آنست که آحاد رعیت قدرت تولیت قضا
و امارت نیست پس تولیت امامت چگونه باشد جواب آنست که لا استبعاد فی ان یاذن الله تعالی فی
تولیة الامام ولا یاذن فی تولیة القضاء والیها بمذهب بعض فقها حکم جایزست و اما الوجه الرابع
وهو قولهم اذا کان نصب الامام من الامة فالامام نایب الامة لا نایب الله فالجواب لا یجوز
ان یکون اختیار الامة کشفا مبینا تکشف عن کونه نایبا لله تعالی والله الموفق اما جواب از شبهه
چهارم که نزاع نیست که اگر نص بودی روا بودی لیکن چاره نبود که حق تعالی دانسته باشد که اگر
بر شخصی معین نص کرده شود مردم ازو نفرت گیرند و بسبب این نفرت هرج حاصل شود و هرج و مرج و امارات
فتنه پدید آید پس از برای آن تا فتنه حاصل نشود باری تعالی تنصیص نکرد بر امامت هیچ کس و چون
این سخن محقق است آن شبهه بکلیه ساقط باشد اما جواب از شبهه پنجم آنست که چون متواتر بار رسیده است
که شرع محمد علیه الصلوة والسلام باقیست و هر که تکلیفی بکلیه تا قیام قیامت و متصل معلوم شد که آن
شرع آنگاه باقی ماند که حافظی و ناقلی باشد آن شرع را و معلومست که حافظ و ناقل باید که چنان باشد
که رجوع کردن بوی ممکن بود و معلومست که امروز هیچ شخصی واجب العصمة نیست چنانکه متکلمان رجوع
کردن بوی ممکن باشد پس لابد بود که مجموع امت واجب العصمة باشند تا آن مجموع حافظ و ناقل باشند
پس بدین طریق ما را معلوم شد که اجماع امت حجتست و چون این معلوم شد شبهه او بالکلیه ساقط باشد
و بدان که این نکته که در اثبات آنکه اجماع حجتست از جمله دلایل بهترست و بالله التوفیق اما شبهه
ششم و آن آنست که علی افضل خلقست بعد از رسول علیه الصلوة والسلام و چون چنین باشد باید که او
امام بود جواب آن بدو وجهست وجه اول آنست که لا نسلم که علی افضلست بلکه ابو بکر افضلست

دلیل برین دو وجهست **وجه اول** آنست که حضرت مصطفی صلی الله علیه وسلم فرمود که والله ما طلعت الشمس و
ما غربت علی احد من بعد النبیین افضل من ابی بکر **وجه دوم** آنست که خدای تعالی در حق ابو بکر فرموده ولا
یأتل اولوا الفضل منکم والسعة ولفظ مطلق فرموده ومخصوص نکرده بنوعی معین پس باید که متناول همه انواع فضل شود
فضل موجب تفضیل باشد **وجه دوم** آنست که خدای تعالی فرموده وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله
یتزکی و باتفاق مفسران این آیه در حق ابو بکر نازل شده آنگاه فرموده ان اکرمکم عند الله اتقیکم پس لازم
آمد که ابو بکر اکرم باشد و معنی اکرم و افضل یکیست اما **وجه اول** که خصم بوی تمسک کرده آنست که
انت منی وانا منک فالجواب انا لا نسلم انه مخصوص بعلی کرم الله وجهه بل روی انه دخل فیه ابو بکر فیه
علیه السلام ثم ان التمسک به منقوض بقوله علیه السلام الاشعریون هم منی وانا منهم و اما خبر الطیر فالتمسک
به ضعیف لان قوله باحب خلقک الیک یحتمل ان یکون احب خلقه الیه فی جمیع الامور وان یکون احب
خلقه الیه من شیء معین والدلیل علی کونه محتملا انه یصح تقسیمه الیهما فیقال الاحب اما ان یکون احب خلقه
الیه فی کل الامور وان یکون احب خلقه الیه فی الامر المعین ومابه الاشتراک غیر مستلزم لمابه الامتیاز
فاذن هذا اللفظ لا یدل علی کونه احب الیه فی کل الامور فاذن یحتمل ان یکون المراد انه احب الیه
فی کل الامور فاذن یحتمل ان یکون المراد انه احب الیه فی بعض الامور وهذا یقتضی کونه ازید ثوابا
من غیره فی بعض الامور وهذا لا یمنع کون غیره ازید ثوابا منه فی امر آخر فثبت ان هذا لا یوجب
التفضیل وهذا جواب تمام واما **الشبهة الثالثة** وهی ان علیا کان اعلم فنقول لا یجوز ان یقال هذه العلوم
الکثیرة انما حصلها علی بعد ابی بکر وذلک لانه عاش بعده زمانا طویلا فلعل حصلها فی هذه المدة ثم تقدم
انه فی زمان ابی بکر کان اعلم من ابی بکر واما **الشبهة الرابعة** وهی ان جهاد علی اکثر ما قال جهاد بود
قسمت یکی تیغ رجحه و برهان دوم تیغ و سنان و معلومست که نوع اول از جهاد افضل ترست از نوع

دوم زیرا که نوع اول وظیفه محمد علیه السلام بود و نوع دوم وظیفه او نبود و معلومست که چون ابو بکر مسلمان
شد هم در آن نزدیکی عثمان و طلحه و زبیر و سعد ابی وقاص و عثمان بن مظعون همه بر دست او مسلمان شدند پس آن
قوم که اکابر صحابه اند همه شاگردان ابی بکر شدند در مسلمانی و چون علی مسلمان شد او را هیچ تبعی
نبود و معلومست که در مسلمانی او مسلمان شدند اکابر ... پس ابو بکر کشتن ان جمع کفار داد و معلومست که
چون ابو بکر رضی الله عنه مسلمان شد پیوسته با کفار در منازعه بود و ایشان او را میزدند و ...
اما علی رضی الله عنه در اول مسلمانی کودک بود و او را در آن وقت با کفار منازعه و منازعت نبود
و دیگر ده سال که محمد صلی الله علیه در مکه بود در بلا و محنت بود و ابو بکر با وی در محنت و ایذاء ایشان
بود و به محرومیت کردن حق بر وی محمد علیه السلام مشغول بود و چون محمد علیه السلام به مدینه آمد ابو بکر سالها
آیه قتال آمد آنگاه از علی قتال در وجود آمد پس پیدا شد که جهاد ابو بکر عظیم تر بود از جهاد علی و تقریر
دلایل و جواب از شبهات دلیل محرومیت کردن از محمد صلی الله علیه و آل و دیگران در اوقات شده
در بلا و محنت و دیگر آنکه در اعتقاد و تصدیق که این امر درو شنیدست اما **شبهه پنجم** و آن آنست که ایمان
علی سابق بود جواب لا نسلم که ایمان علی سابق بود دلیل برین آنکه دو وجهست اما **وجه اول** آنکه پیغمبر علیه
السلام گفت ما عرضت الاسلام علی احد الا وله کرة غیر ابی بکر فانه لم یتلعثم شی دلیل برآنست که محمد
در حالی که محمد علیه السلام اسلام عرض کرد بر ابو بکر مسلمان شد و توقف نکرد پس اگر اسلام ابو بکر بعد از اسلام
دیگران بوده باشد آن تقصیر از محمد علیه السلام بوده باشد که او اسلام بعد از مدتی بسیار بروی عرضه کرد
و چون محمد علیه السلام بتقصیر منسوب کردن روا نیست پس معلوم شد که اسلام ابی بکر رضی سابق بود اما **دلیل
دوم** آنست که پیغمبر علیه السلام در حق ابی بکر گفت هو اول من یکذب ... والی رد افضل قرب
برآنکه ایمان او بر ایمان غیر او مقدمست **جواب دوم** آنست که اگر مسلم داریم که ایمان علی سابق بود لیکن

بسبب ایمان ابوبکر دین را قوتی پیدا شد زیرا که او مردی بود بزرگ در میان عرب مشهور و بسبب ایمان او
جمعی از اکابر صحابه مسلمان شدند و او جان و مال فدای محمد علیه السلام می کرد و از عمر در اول مسلمانی این معانی
حاصل نبود پس باید که ایمان ابی بکر فاضل تر بوده باشد اما شبهه ششم و آن قصه خیبر است جواب آن است که
چون بر کسی فتحی گیرند و دیگری را بجمیع صفاتی وصف کنند لازم آید که مجموع آن صفات در حق نخستین حاصل
بود و در وقتی که ابوبکر و عمر بی مراد باز گشتند رسول علیه السلام در حق علی رضی الله عنه فرمود که لاعطین
الرایة رجلا یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله کرارا غیر فرار پس باید که مجموع این صفات در حق ابی بکر
و عمر حاصل نبوده باشد اما لازم نیاید که هر یک از این افراد در ابوبکر و عمر منتفی باشد و چون صفت کرار
و غیر فرار در حق ابوبکر و عمر حاصل نبود مقصود از ذکر این صفات که در حق علی گفت حاصل شد اما لازم
نیاید که محب الله و رسوله حاصل نباشد زیرا که اگر کسی آن قوت [illegible] و بی [illegible]
هیچ عیب نبود و چون او را آن قوت نباشد باز گردیدن بروی واجب باشد لقوله تعالی ولا تلقوا بایدیکم
الی التهلکة پس معلوم شد که ازین باب هیچ نقصان لازم نیست اگر سایلی گوید گرفتیم که هیچ عیب لازم
نیست نه آنکه فتح خیبر کرد که دیگران نتوانستند کرد طاعت او بیشتر باشد جواب گوییم لازم که از
مجرد استفتاح خیبر طاعت او باید که بیشتر باشد زیرا که تقریر طاعت کیفیت [illegible] که
آن جماعت که عاجز باشند ایشان را در وقت عجز مزید اخلاص و [illegible] باشد و آن کس که استفتاح
کرد او را در خاطر عجبی بوده باشد و چون این معنی مجوز باشد از مجرد آنکه علی رضی الله عنه کرار غیر فرار
بود و ابوبکر فرار غیر کرار بود تفضیل علی بر ابوبکر لازم نیاید و بدان که سخن در مسئله تفضیل و روایت
و اخبار و آثار در جانبین [illegible] متعارض [illegible] این مختصر نباشد جواب آن است که اگر
علی رضی الله عنه افضل صحابه بود چرا گفتی که امامة المفضول مع وجود الفاضل روا نبود و بیان این

سخن آن است که اگر ما فرض کنیم دو شخص که یکی بکمال علم و ورع و شجاعت و سخاوت و نسب آراسته باشد و شخص
دوم را هر یک از این خصال نصیبی تمام حاصل باشد لیکن درجه او در این خصال کمتر از درجه شخص نخستین بود
آنگاه با یقین دانیم که اگر امامت بدان شخص پیشین تفویض کنیم خلق مضطرب شوند و فتنها انگیخته شود اما
اگر کار امامت بدین شخص دوم تفویض کرده شود فتنها هم آرام گیرد و مصالح عالم منتظم شود عقل اقتضا
آن کند که امامت بدین دوم دهند و بدان نخستین البته ندهند و امامیه چنین گویند که اگر امامت علی را
[illegible] و بدین سبب [illegible] رضی الله عنه هیچ کس [illegible] ابوبکر را دوست داشتند
بدین سبب [illegible] و بدین تفویض امامة بابوبکر بسبب مصلحت عالم بود و تفویض امامة
بعلی سبب فتنه بود و امامة مفضول با وجود فاضل در چنین صورت [illegible] هیچ عاقل مستقبح باشد
اما شبهه هفتم و آن تمسک است بدین آیه که اطیعوا الله ورسوله واولی الامر منکم جواب آن است که اولو
الامر معصوم ظاهر نیست پس طاعت داشتن او محال باشد اگر سایل گوید که مراد آن است که طاعت دارند
اگر ظاهر باشد جواب گوییم چون اضمار [illegible] اضمار [illegible] آوردیم و درین تقریر اشکال ساقط شود
اما شبهه هشتم و آن تمسک است بدین آیه که لا ینال عهدی الظالمین جواب آن است که فهم این قوله لا ینال
عهدی الظالمین یتناول جمیع الاوقات [illegible] لا یجوز ان یکون مقصورا علی زمان حصول ذلک الوصف و
الاعتماد فی العموم علی دلیل الاستثناء معارض بان هذا المفهوم یحتمل التقسیم فیکون الکلام لا ینال
عهدی الظالم فی حال کونه ظالما [illegible] فی جمیع الاحوال فکان ذلک المفهوم [illegible] القسمین
الکلام یصح تقسیمه الیهما واما شبهه نهم و آن تمسک است بقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و
کونوا مع الصادقین [illegible] علی المعصوم [illegible] فوجب حمله علی مجموع الامة [illegible]

لفظ عن التعطیل فیصیر هذه الآیة دلیلا علی ان الاجماع حجة و اما **شبهه دهم** و هو قوله و اولوا الارحام
بعضهم اولی ببعض والجواب ان قوله تعالی بعضهم اولی ببعض لا یفید العموم فی کل الاحکام والاعتماد علی
دلیل الاستثناء معارض بما ذکرناه فی صحة التقسیم و اما **شبهه یازدهم** و آن تمسکست بقوله تعالی انما
ولیکم الله و رسوله جواب آنست که چرا روا نبود که مراد از ولی درین آیة ناصر باشد نه متصرف و اما آنکه
گفت ولایت بمعنی نصرت عامست در حق مومنان و ولایتی که درین آیة مذکورست عام نیست در حق همه
مومنان جواب آنست که ولایة بمعنی نصرت بود و چون اضافت کرده نشود بقومی معین عام باشد در حق
همه مومنان چنانکه المومنون والمومنات بعضهم اولیاء بعض زیرا که همه مومنان یار یکدیگر باشند اما
ولایت بمعنی نصرت چون اضافت کرده شود با قومی معین عام نباشد زیرا که چون با قومی از
مومنان خطاب کنی نتوانی گفتن که همه مومنان ناصر شمااند والا لازم گردد کون الانسان ناصرا لنفسه و
ذلک غیر مستعمل فی العرف و این ولایت که درین آیة مذکورست مضافست با قومی معین زیرا که وارد
انما ولیکم الله و رسوله والمومنون ان رسهم که اوکذا و چون معلوم شد که ولایة بمعنی نصرت چون مضاف
باشد با قومی معین عام نباشد پیدا شد که آن ولایتی که درین آیة مذکورست عام نیست لازم
نیاید که ولایة بمعنی نصرت نباشد و چون این مقدمه باطل شد شبهه ساقط شد و ایضا اگر لفظ ولایت
که درین آیة مذکورست حمل کنیم بر امامت از وی دو محذور لازم آید اول آنکه لازم آید که علی در
زمان رسول علیه السلام امام بوده باشد و این باطلست دوم آنکه این آیتست که الذین آمنوا الذین
یقیمون الصلوة و یوتون الزکوة و هم راکعون و این هفت صیغه جمعست و آنرا بر واحد حمل کردن
خلاف ظاهر باشد والله اعلم و اما **شبهه دوازدهم** و آن آنست که پیغمبر علیه السلام فرموده من کنت
مولاه فعلی مولاه جواب از دو وجهست **وجه اول** آنست که این خبر از جمله آحادست پس مفید
علم نبود و این مسئله ظنی نیست بلکه علمیست پس خبر واحد دروی حجة نبود و دیگر آنکه این خبر

مقبول کل احدست جواب آنست که تدعی ان کل الامة قبلوه قبول القطع او قبول الظن الاول ممنوع
هو نفس المطلق والثانی مسلم و هو لا ینفعکم فی مطلوبکم ولئن سلمنا صحة الحدیث ولکن لا نسلم ان لفظ المولی
محتمل الاولی وما ذکروه فی الاستدلال بقوله النار هی مولیکم بمعنی هی اولی بکم معارض بانه لا یجوز اقامة
کل واحد منهما مقام الآخر فی هذا اولی من کذا و یقال هذا مولی من کذا و یقال هذا مولی فلان ولا یقال
هذا اولی فلان سلمنا ان المولی محتمل الاولی لکن لا نسلم انه یجب حمل لفظ المولی فی هذا الحدیث علی الاولی
قوله والمولی لفظ مجمل والاولی محتمل یکون بیانا له فوجب حمله علیه قلنا هذا دلیل ظنی فلا یفید فی
القطعیات سلمنا انه محمول علی الاول لکن لا نسلم انه یجب ان یکون اولی بهم فی کل شیء بل یجوز ان یکون
اولی بهم فی بعض الاشیاء و وجوب محبته و تعظیمه والقطع لسلامة باطنه و ذلک انه روی علیه السلام
انما قال هذا الکلام عند منازعة جرت بین علی رضی الله عنه و بین زید رضی الله عنه حتی قال علیه السلام
هذا الکلام عند هذه الواقعة فینصرف الولایة الی هذه الواقعة و هو ان من کنت اولی به بالمحبة و
التعظیم والقطع علی سلامة باطنه فعلی اولی به فی هذه الاحکام ثم یقول لفظ علی هذا اولی فی جملة
علی الامامة ولا لازم کونه اماما فی حال حیوة پیغمبر علیه السلام و انه باطل و اما **وجه ثانی** من الوجهین
الذی تمسکوا بها فی هذا الخبر فجوابه انا نحمل المولی علی الناصر والمعنی من کنت ناصره فعلی ناصره
یفید التعظیم العظیم لما انه یفید القطع بسلامة باطن علی رضی الله عنه من الکفر والفسق ولانه لا یحب
الا من یحبه الله و رسوله و هذا یفید عدم البراءة داخل المذاهب و اما **شبهه سیزدهم** جواب آنست که در صحیح
حدیث آنست که در خبر موسی گفتیم ولئن سلمنا که خبر صحیحست لکن لا نسلم که هارون خلیفه موسی بودی
اگر باقی ماندی و آنچه گفت که هارون خلیفه موسی بود در حال حیوة پس باید که خلافة باقی ماندی و اگر
نه بودی والا نقصان درجه هارون لازم آمدی جواب آنست که لا نسلم که هارون خلیفه موسی بود
بلکه شریک موسی بود در رسالت پس نگوییم قوم هارون نه از راه تحمل خلافة بود بلکه از راه شرکت بود و

لیکن سلمنا که از راه استخلاف بود لیکن چرا روا نبود که آن استخلاف باقی نماند و آنچه گفت که ازین معنی نقصان
بدرجهٔ هارون لازم آید جواب آنست که این سخن ضعیف است زیرا که چون کسی را وکیل خود کند تا وقتی
معین چون آن وقت منقضی شود آن وکالت باطل شود و از بطلان وکالت هیچ نقصان لازم نیاید
و بالجمله فلم المطالبون باقامة الدلالة علی لزوم النقصان عند انتهاء هذه الخلافة بل هذا بالعکس
اولی لان من کان شریکا لانسان فی منصب ثم صیر نائبا له و خلیفة له فان ذلک یوجب نقصان حاله
فاذا ازیلت عنه الخلافة زال ذلک النقصان و ایضا فکان سلمنا ان هارون کان خلیفة له لکن
لم قلتم انت منی بمنزلة هارون من موسی یتناول جمیع المنازل و دلیل الاستثناء معارض بصحة الاستفهام
و التقسیم و بجواز ادخال الکل و البعض علیه و اما **شبههٔ چهاردهم** آنست که محمد علیه السلام علی را خلیفهٔ
خود کرد بر مدینه در غزوهٔ تبوک و او را معزول نکرد پس باید که خلافة له بعد الموت باقی ماند جواب آنست
که لا نسلم که محمد علیه السلام علی را خلیفهٔ خود کرد بر مدینه بلکه او را خلیفه کرد در بیت آن سفر و بر آن
تقدیر که این استخلاف مقرر بود بدین وقت فعند انقضاء ذلک الوقت فینقضی ذلک و لا یبقی پس شبهه
تا آنگه تقریر شود که این دلیل درست کنید که آن استخلاف موقت نبوده بلکه دایم بوده است اما **شبههٔ
پانزدهم** آنست که مطاعن از ابوبکر و عمر و عثمان نقل کنند و بدان سبب در امامت ایشان قدح کنند
جواب آنست که چون دلیل امامت ایشان ظاهر شد و این مطاعن که روافض نقل کنند همه قابل تاویل
باشد چنانکه تفاصیل آن در کتب مطوله مذکور است و معلوم است که محتمل معارض مقطوع نشود پس آن
مطاعن در امامت ابوبکر و عمر و عثمان قدح نکند اینست جواب از شبهات روافض علی سبیل الاختصار
و بالله التوفیق

المسئلة الاربعون و هی خاتمة الکتاب فی ضبط المقدمات التی یمکن الرجوع الیها فی المسائل العقلیة
بباید دانستن که دانستنی بر دو گونه است یکی دریافتن و دوم گرویدن دریافتن آن باشد که مفهومی در

خاطر افتد چنانکه بر وی هیچ حکم کرده نشود نه بنفی و نه باثبات و درین مقام باید که فرق میان عدم حکم و میان
حکم بعدم معلوم باشد و دریافتن را بتازی تصور گویند و اما گرویدن آن باشد که چون دو مفهوم در خاطر
افتد یکی را بدوم نسبت کرده شود یا بنفی یا باثبات و گرویدن را بتازی تصدیق گویند چون این معنی
معلوم شد گوییم یا همه تصورات مکتسب باشد یا همه بدیهی باشد یا بعضی مکتسب باشد و بعضی بدیهی اول
نبود که همه مکتسب باشد و الا لازم آید الدور و التسلسل و هما محالان و الموقوف علی المحال محال
فیلزم ان لا یحصل شیء فی التصورات و هذا خلف و مذهب ما آنست که همه تصورات بدیهیست
و مذهب کل متقدمان آنست که بعضی بدیهیست و بعضی مکتسب و دلیل ما بر قول ما آنست که المتصور
الذی یطلب اکتسابه ان لم یکن مشعورا به اصلا کان الذهن غافلا عنه فیمتنع طلبه لانه اذا وجده
کیف یمیزه عن غیره الذی کان مطلوبا له و ان کان مشعورا به کان ذلک الشعور به حاصلا فیمتنع طلبه لان
تحصیل الحاصل محال اگر سایلی گوید برین حجه دو سوالست **سؤال اول** آنست که لم لا یجوز ان یکون
مشعورا به من وجه دون وجه و ح یمکن الطلب هو تکمیل ذلک الناقص **سؤال دوم** آنست که این حجت
بر آنست پس تعیین این حجت لازم آید که هیچ تصدیق مکتسب نباشد **جواب از سؤال نخستین** آنست که
الوجه الذی صدق حکم العقل علیه بانه مشعور به غیر الوجه الذی حکم العقل علیه بانه غیر مشعور
به لامتناع اجتماع النقیضین و ح یرجع تمام التقسیم الاول فی کل واحد من الوجهین و اما **جواب از سؤال
دوم** نیازمند بر دو مقدمه است اما **مقدمهٔ نخستین** آنست که هیچ شک نیست که تصور من حیث انه تصور
دیگرست و تصدیق من حیث انه تصدیق دیگرست فعلی هذا تصدیق حالتی باشد زاید بر تصور موضوع
و محمول و تصور نسبت و تصور ایجاب زیرا که در عقل جایزست که این هر چهار تصور حاصل بود و تصدیق
حاصل نبود و اما **مقدمهٔ دوم** آنست که هر تصدیقی بدیهی را دو تصور بدیهی لازم باشد که آن تصدیق
جزء آن دو تصور ممکن نباشد مثلا گفت میان عالم و حادث سلب یا ایجاب جزء در بیان عالم و حادث

ممکن نبوده زیراکه اگر این نسبت در قضیه دیگر باشد لابد بود که موضوع آن قضیه با محمول آن قضیه غیر
موضوع و محمول این قضیه باشد پس این قضیه غیر آن قضیه باشد و چون هر دو شق معلوم شد
گوییم تصدیق مطلوب مجهول باشد از راه تصدیق و معلوم است از راه تصوری چون این تصدیق مجهول
معلوم شود از مجهول تمیز شود از دیگر مجهولات بواسطهٔ آن تصورات معلوم که لازم او باشد اما
تصوری که مفروض است و آن اگر مشار الیه عقل است پس تصور حاصل است و اگر مشار الیه عقل نیست
پس ذهن ما از وی غافل است این است فرق میان هر دو صورت مع ان فی المقام من الاشکال
ما قد ذو دلیل گفته اند برآنکه بعضی تصورات مکتسبست برآنکه ما تصورات در درون خود یافتیم
که ما الفلک ما الروح ما العقل ما الجوهر کسی این حقایق را تعریفی و کشفی کند آن ماهیات متصور
نشود و چیزی این بدیهیهٔ عقل معلوم باشد تصور حاصل باشد جواب آنکه جواب این شبهات بنابر
تقسیمی است و آن آنست که ما تصور چیزی توانیم کردن که او را بیکی ازین حواس خمسه ادراک
کرده باشیم یا که او را از نفس خود بر سبیل وجدان دریافته باشیم چنانکه تصور حقیقت لذت
و الم و فرح و درد و امثال این یا که او را ببدیهیهٔ عقل دریافته باشیم و چون وجود و عدم و وحدت
و کثرت و وجوب و امکان یا آنچه عقل او را از خیال ترکیب کند ازین مفردات چنانکه
بر هستی انسانیت و موجودی هم و وجوب و هم ممکن و چون معلوم شد که تصورات بیش
ازین نیست پس هر کس که گوید ملک چیست معنی این سخن آن باشد که لفظ ملک بکدام
تصورات ازین انواع تصورات که در ذهن ما حاضر است و چون چنان باشد این طلب
در جانب تصدیق افتد نه در جانب تصور و دلیل قاطع بر آنچه طلب در جانب تصدیق
افتاده است و جوهست وجه اول آنست که ملک حقیقی از حقایق معلوم است وجه

و چیزی از حقیقت معلوم نیست و المعدوم غیر از هو غیر معلوم پس این مرکب باشد نبود
وجه دوم آنست که چون گوئی حقیقت ملک آن چیزست این قضیه موجبه است و محتمل
تصدیق و تکذیب است پس تصدیق باشد نه تصور وجه سیم آنست که بر مذهب قدما چون
کسی حدی گوید چیزی را که آن حد را ابطال کند یا بنقض یا بمعارضه و ابطال عبارت
بود از تکذیب قضیه پس معلوم شد که آن سخن که او را حد نام بر نهاده اند او ایشان
تصدیقات است نه از باب تصورات والله التوفیق اما التصدیقات هیچ شک نیست
که همه بدیهی نیست زیراکه دلائل هندسی و الهی و طبیعی همه بدیهی نیست و همه کسبی
نیست و الا دور یا تسلسل لازم آید بلکه یقینی است که بعضی بدیهیست و بعضی کسبی و هیچ
شک نیست که اثبات آن کسبیات بواسطهٔ ترکیب آن بدیهیات توان کردن و هیچ
بدیهی ظاهرتر نیست ازین که النفی و الاثبات لا یجتمعان و لا یرتفعان اگر سائل
گوید که این قضیه که النفی و الاثبات لا یجتمعان حجت ظاهرست اما این که النفی
و الاثبات لا یرتفعان ظهور این قضیه نیست ظهور قضیهٔ نخستین نیست بلکه در عقل
تطابقی می آید که چرا روا نبود که میان نفی و اثبات واسطه باشد جواب گوییم این تطابق
آنگاه باقی ماند که عقل انفراد ماهیت نفی و اثبات چنانکه نکرده باشد و بیقین
آن می دانیم که او را فی نفسه هیچ تعین و تحقق نبود و باثبات آن می خواهیم
که او را تعین و تحقق بود پس گوییم واسطه که فرض کرده شد میان نفی و اثبات
اگر او را فی نفسه هیچ تعین و تحقق نبود آن نفی بوده و اگر او را تعین و تحقق بود که
باعتبار ه استقاه النفی عن الاثبات پس او عین اثبات بود پس معلوم شد که چون

نقیض نفی و اثبات کرده شود که ان جزم العقل بامتناع ارتفاعهما مساویا بالجزم العقلی بامتناع

اجتماعهما و چون این معلوم شد گوییم که از النفی و الاثبات لا یجتمعان چهار مقدمه بیرون آید و

المقدمة الاولی ان الکل المعلوم من الجزء و ان کان وجود الجزء الآخر معتبرا من حیث انه

احد اجزاء الکل و المعتبر معتبر من حیث انه یکفی من تحقق ذلک الکل وجود جزء الاول

فیلزم ان ذلک الآخر معتبر و غیر معتبر فیجتمع النفی و الاثبات المقدمة الثانیة الاشیاء

المتساویة لشیء واحد متساویة و ذلک لان تلک الاشیاء لما کانت حقایقها مساویة لحقیقة

ذلک الشیء الواحد کانت حقیقتها واحدة لا تکون حقیقتها فیجتمع النفی و الاثبات و

هاتان المقدمتان یخرج عنهما اکثر المطالب الباحثة عن لواحق الکم المنفصل و لواحق الکم

المتصل و کثیر من المباحث الطبیعیة المتعلقة بالزمان و ذلک فی الحقیقة بحث عن الکم

المتصل المقدمة الثالثة ان حکم الشیء حکم مثله و ذلک لانه متی دلت الدلالة علی ان

الامتیاز الذی به الاختیار داخلا فی المناط و لم یبق الا الماهیة فقد صارت تلک

الماهیة محکوما علیها بحکم فی موضع و مسلوبا عنها ذلک فی موضع یلزم اجتماع النفی و الاثبات

و هذا یتفرع علیه کثیر من المباحث الکلامیة و الفلسفیة المقدمة الرابعة ان الاشکال

المنطقیة بها یعنی ان الشکل الاول فلان الاکبر لما ثبت له الاوسط ثبت للاصغر فان الاکبر ان لم

[illegible] للاصغر او لم یثبت مع انا حکمنا بان الاکبر ثبت لکل ما ثبت له الاوسط فیلزم ان یجتمع النفی و

الاثبات و اما الشکل الثانی فلان المحمول لما ثبت لاحد الطرفین و انتفی عن الآخر فیلزم تباین الطرفین

و الا فقد اجتمع النفی و الاثبات و اما الشکل الثالث فلان الاصغر و الاکبر لما التقیا فی الاوسط فلو [illegible]

[illegible] لزم حصول الالتقاء و لا حصوله فیجتمع النفی و الاثبات و اما الشکل الرابع فلانه لما کان [illegible]

محکوما بالاوسط علی کل الاصغر [illegible] الاکبر [illegible] الاصغر [illegible] [illegible] بینهما

الالتقاء بینهما فیجتمع النفی و الاثبات و اما [illegible] المتصل [illegible] [illegible] و الا فلا لزوم و اما

المنفصلة الحقیقیة فیلزم من وجود [illegible] [illegible] وجود الآخر [illegible]

من امتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و اذا عرفت هذه التراکیب [illegible] [illegible]

لانه یصح تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فلو کانا امرا واحدا لکان قد صدق

علی الامر الواحد بانه معلوم غیر معلوم فیجتمع النفی و الاثبات و بهذه المقدمة

نثبت کثیر من المباحث الکلامیة و الفلسفیة و بدانک دو مقدمه است که

جملهٔ بحثهاء متکلمان و محققان فلاسفه در مسایل الهی بر آن بنا است اما مقدمه

نخستین در مقدمهٔ کمال و نقصانست و آن انست که گویند فلان چیز صفت

نقصانست باید که بر خدای تعالی محال بود و فلان چیز صفت کمالست باید که

خدای تعالی بدان موصوف بود و اکثر مذاهب متکلمان برین مقدمه بنا است و

محرک اول ارباب ملل و نحل بر مذاهب خود در الهیات فی اکثر الامر این مقدمه

و بدانک یک جزوی از جزویات این مقدمه را مقدمهٔ دیگر کرده اند و آن مقدمه

حسن و قبح است چنانک گویند این فعل حسن است و کردنی و آن فعل قبیح و ناکردنی

و این مقدمه داخلست در مقدمهٔ کمال و نقصان زیرا که در تحت مقدمهٔ کمال و نقصان

سه نوع داخل باشد یکی کمال و نقصان در ذات دوم کمال و نقصان در صفات

سیم کمال و نقصان در افعال و مقدمهٔ حسن و قبح عبارتست از مقدمه کمال و

نقصان در افعال پس معلوم شد که مقدمهٔ حسن و قبح داخلست در تحت مقدمه

کمال و نقصان و چون این تفاصیل معلوم شد گوییم بیشتر مباحث متکلمان در الهیات

بنا برین مقدمه است اما مقدمهٔ کمال و نقصان در ذات منشا دو بحثها است

بحث اول انست که تعلق بتوحید و تشبیه دارد و هو حلمی گویند اگر جسم

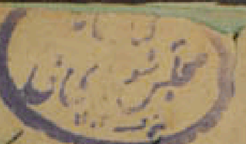
و جوهر باشد و در مکان و جهت باشد مساوی جواهر و اجسام باشد در جواهر و

اجسام ناقص اند پس واجبست تنزیه ذات کامل او کردن از نقصانی که بسبب
مشابهت این جواهر و اجسام حاصل باشد و دیگران که هر جسم بود و متحیز بود
مرکب باشد و مرکب محتاج بغیر خود باشد و حاجت صفت نقصانست و این
بر کمال خداوند تعالی محال بود اما مجسّم می گوید اگر جسم و مشار الیه نبود
این صفت عدم است و آن غایت نقصان باشد پس مطلوب هر دو فریق تنزیه خدای
تعالی ست از صفت نقصان بحث دوم مسئلهٔ رؤیت است سنّی می گوید مرئی
باشد ما وجود مرا بود از مشابهت عدم که غایت نقصانست معتزلی می
گوید باید که مرئی نبود و الا مثل دیگر مرئیات باشد و آن موجب نقصانست و اما
مقدمهٔ کمال و نقصان در صفات چهار نوع است نوع اول آنست که در اثبات
اصل صفاتست و آن چنانست که معلومست که صفت علم و قدرت و ارادت و
حیوة و سمع و بصر و کلام و بقا و قدم همه صفات کمالست و عدم این صفات
نقصانست پس باید که باری تعالی موصوف بود باین صفات لکونها صفات الکمال
و منزه باشد از عدم این صفات لان عدمها نقصانات و هی على الله محال نوع دوم
در دوام این صفات سنّی می گوید هیچ صفت حق نباشد که بدل از صفات کمال باشد و
عدم کمال نقصان باشد و نقصان بر حق تعالی محالست پس باید که صفات حق تعالی
همه دایم و باقی و نامتغیّر بود معتزله می گوید دوام صفت کلام نقصان
باشد زیرا که حصول امر بلا مامور و خبر بلا مخبر سفه و جنون باشد پس باید که
صفت کلام محدث باشد نوع سیم در عموم تعلقات این صفات آنست که سنّی

می گوید که ارادت و قدرت حق تعالی متعلق است بجملهٔ کاینات اگر چیزی در وجود
آید بر خلاف ارادت او این عجز و قصور باشد و این نقصانست و صفت خداوند
تعالی منزه است از نقصان و معتزلی می گوید که افعال عباد سفه و عبث
و نقصانست و کمال خداوند تعالی منزه است از نقصان پس نظر سنّی بر کمالی است
که تعلق بصفات حق دارد و نظر معتزلی بر کمالی است که تعلق با فعال حق دارد و
بعضی از شعرای بدین این معنی بر سبیل طعن جمع کرده اند و گفته که ٭
گر همه از تست نه ای داد گر ٭ ور همه نه ز تست نه ای کامکار ٭ نوع چهارم
آنست که خداوند تعالی عالم بالعلم قادر بالقدرة است ما عالم لذاته قادر لذاته
سنّی می گوید سلب علم و قدرت نقصانست و این بر خداوند تعالی محالست
معتزلی می گوید اگر عالم بالعلم قادر بالقدرة باشد پس ذات او را در عالمیت و قادریت
بغیری حاجت بود و حاجت نقص است و آن بر خداوند تعالی محالست اما مقدمهٔ
کمال و نقصان در افعال مقدمهٔ حسن و قبح است و معلومست که اکثر مسایل جبر
و قدر و تکلیف و الام و اعراض و توبه و امانت و وعید از جا بنا معتزله بر این
مقدمه بنا است زیرا که اظهار معجزه بر دست کاذب قبیح است و آن بر خدای
تعالی جایز نبود و مذهب سنّی بنا است بر مقدمهٔ کمال و نقصان در صفات
زیرا که اگر معجزه بر دست کاذب ظاهر شود پس لازم آید که عاجز بود از آنک
تعریف کند صدق انبیا مر مکلفان را و عجز نقصانست و آن بر خدای تعالی محال
بود ٭ و هر کس که درین سخنها که گفتیم مطلع شود بداند که اکثر الهیات فرق

بیت

عالم مراغا زكاد بنا برين مقدمه است اما مقدمهٔ دوم مقدمهٔ وجوب
وامكانست واين مقدمه معروفست وتحقيق از مقدمه پيشين كامل تريست
ونفس براين است كه گفتند ممكن الوجود مفتقر باشد بموثري واجب الوجود
وان موثر واجب الوجود بايدكه واجب باشد في ذاته وفي صفاته واين
سه مقدمه است يكي انك موثري باشد واجب الوجود في ذاته ثم لزم
من وجوب وجوده لذاته لا زمان اللازم الاول لهذا كونه في ذاته منزها
عن التركيب ثم لزم من فردانيته في ذاته امور احدها ان لا يكون متحيزا
لان كل متحيز فهو منقسم والمنقسم لا يكون فردا وطالم يكن متحيزا استحال
ان يكون في مكان وجهة اللازم الثاني لفردانيته في ذاته ان لا يكون واجب
الوجود اكثر من واحد اذ لو كان اكثر من واحد لاشتركا في الوجوب وتباينا
في التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم كون كل واحد منهما مركبا
وقد فرضناه فردا هذا خلف واذا ثبت هذا لزم ان لا يكون موصوفا بشيء
من الصفات لان تلك الصفات لا تكون واجبة لذواتها لما سبق ولا ممكنة
لذواتها والا كان الموجب لوجودها هو الذات فيكون الذات قابلة فاعلة
معا لكن مفهوم كونها قابلة غير مفهوم كونها فاعلة فيكون الذات مركبة
وقد فرضناها مفردة هذا خلف اللازم الثالث لكونه واجب الوجود لذاته
ان لا يكون حالا في محل والا لكان مفتقرا الى المحل وذلك ينافي وجوبه هذا كله
بحث وجوبه في ذاته المقدمة الثانية البحث عن وجوبه في صفاته الاضافية



والسلبية فقد قالوا يمتنع تغيرها الا زذاته ان اكتفت في تحقق تلك الصفة
وجب دوامها بدوام الذات وان لم يكف افتقرت في ذاته الى تحقق تلك
الصفة او عدمها فتوقف على الغير والموقوف على المفتقر الى الغير موقوف
على الغير وذلك ينافي وجوبه في ذاته المقدمة الثالثة البحث عن وجوب
فاعليته وهو السبوح لمسئلة القدم والحدوث فالفلسفي يقول
فاعليته واجب لذاته والا لافتقرت الى فاعلية اخرى ولزم التسلسل
وهو محال واذا وجبت فاعليته وجب كون الفعل معه فهو يستدل بحال
الفاعل على حال الفعل والمتكلم يقول لما وجب في الفعل ان يكون محدثا لزم
ان يكون موثرته على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب وهو يستدل بحال
كيفية الفعل على حال الفاعل وبالجملة فالمتكلم المحقق لا ينازع في مقدمة
الوجوب والامكان اذا اعتبرت في الذات والصفات وانما ينازع فيهما
اذا اعتبرت في مقام الافعال ويدعي ان الفاعل مع تمام الصفات التي لا بد
منها يمكنه ان يفعل وان لا يفعل فهذا هو الاشارة الى كيفية تفريع المباحث
الالهية على هاتين المقدمتين ومن وقف على ما ذكرناه سهل عليه تفريع
ساير المطالب عليهما وهذا اخر الكلام في هذا الكتاب ونسال
الله العظيم الكريم ان يجعل هذا الكتاب وساير ما كتبناه حجة لنا لا
علينا انه هو الملك الديان الغفور المنان ❀ والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد المصطفى واله الطاهرين واصحابه اجمعين

ف

ل

فرغ من كتبته ابن الكمال الفارسي الفاروقي
يوم الثلثا الخامس والعشرين من شهر صفر حجة
٦٦١ حامدا لله ومصليا على رسوله
نبي الله كرم عمرها الله تعالى دهرا طويلا

قوبل وصحح بقدر الوسع والامكان
بالاصل المنتسخ منه وبالعرض ... على
... علامة والله اعلم ...

مطلع تاريخ ابن ...
سال اندر شش صد و نود و دو
٦٩٢
[illegible]

[illegible]

